Aristóteles y su escuela

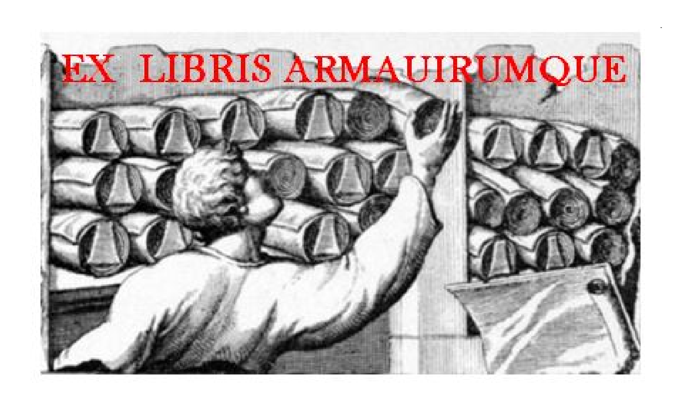
Joseph Moreau



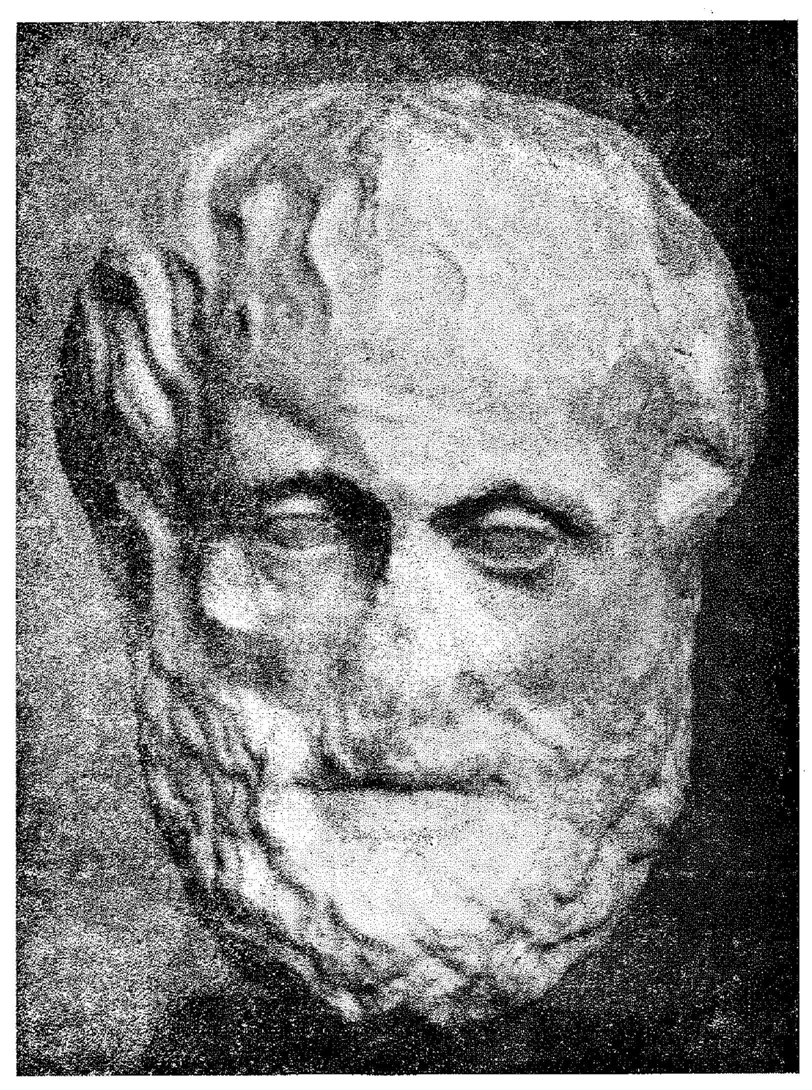
Editorial Universitaria de Buenos Aires

Joseph Moreau

Aristóteles y su escuela



EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES



(Photo Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhague.)

BIBLIOTECA DEL UNIVERSITARIO
COLECCIÓN TEMAS/FILOSOFIA

Título de la obra original:
Aristote et son école
Presses Universitaires de France, Paris, 1962

Traducida por
MARINO AYERRA

La revisión de la traducción y las modificaciones hechas al texto original estuvieron a cargo del autor.

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Rivadavia 1571/73
Sociedad de Economía Mixta
Fundada por la Universidad de Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

ÍNDICE

TERCERA PARTE. EL SER Y EL MUNDO

PROEMIO

Constituye una peligrosa tarea escribir en un limitado número de páginas una obra de conjunto acerca de Aristóteles. Ilustres especialistas sobre este gran filósofo lo han intentado con éxito desigual. Yo no lo hubiese tratado siquiera de probar si no me hubiese visto comprometido a ello por razones poderosas.

Los aristotelistas no encontrarán en este libro una nueva contribución a los progresos de sus investigaciones; hasta deplorarán tal vez que sus más recientes descubrimientos no hayan sido aprovechados en él; pero el destino y las dimensiones de este libro no han permitido que lo hiciéramos.

Importa ciertamente desarrollar nuestros conocimientos sobre el aristotelismo; pero de nada serviría ello si, aparte de los especialistas, semejantes estudios interesasen únicamente a algunos curiosos, si el pensamiento aristotélico dejara ya de constituir una de las bases de nuestra cultura, si en opinión del público cultivado y de los filósofos mismos Aristóteles apareciese como un fósil. Se han realizado provechosos esfuerzos a fin de demostrar la actualidad del pensamiento platónico: el pensamiento aristotélico no es menos digno del mismo interés. Y si esta obra presenta una relativa originalidad —pues no es de hecho más que el retorno a una tradición muy antigua—, está ella constituida por la circunstancia de que, a pesar de un constante interés por el estudio del platonismo, su autor no ha dejado nunca de experimentar idéntica simpatía por el aristotelismo. Al suponer que Aristóteles es un verdadero filósofo y que se impone por consiguiente inquirir la unidad de su pensamiento, se aparta de aquellos que no ven en su obra más que retazos recosidos que nos ofrecen lo que se ha denominado un Flickaristoteles; *y por esta actitud cree él que se mantiene fiel al método de León Robin.*

Fue a Pierre-Maxime Schuhl, director de la colección "Los Grandes Pensadores", a quien se le ocurrió la idea primitiva de este libro, que debía titularse Aristóteles y el Liceo. *A él también, a su sagacidad arqueológica, se debió la elección del retrato con que se embellece este libro.*

Mi colega y amigo Jean Audiat, cuya dedicación a la causa del helenismo es bien conocida, tuvo la bondad de prestarme, para la corrección del texto griego, el concurso de su esclarecida vigilancia. Conste aquí mi gratitud a nombre de todos los lectores enamorados del idioma griego, cuyo culto no podría abandonarse sino en detrimento del humano saber y menoscabo de la filosofía misma.

INTRODUCCIÓN

ARISTÓTELES: SU VIDA Y SUS ESCRITOS

Aristóteles ha sido durante siglos el oráculo de la filosofía, y su obra se consideraba que venía a ser el compendio de los conocimientos humanos; sólo sacudiendo su autoridad ha podido la ciencia moderna ponerse en marcha y se ha abierto la filosofía nuevos caminos. Sin embargo, si terminó por esclerosarse en una escolástica, el pensamiento aristotélico no dejó en su fuente de estar animado de una inmensa curiosidad científica y de un vigoroso espíritu crítico. Se afirmó inicialmente como reacción contra el platonismo, o mejor, como un esfuerzo por rectificar el platonismo, que entre los sucesores de Platón propendía a una sistematización pedantesca; y la contraposición entre el platonismo y el aristotelismo que ha constituido a lo largo de las edades el tema de interminables debates entre los filósofos, no ha cesado todavía de inspirar secretamente tal vez sus discusiones. El encuentro de Platón y Aristóteles, el discípulo que perpetúa la obra del maestro, no por su docilidad, sino por la originalidad de su réplica, es un acontecimiento predominante en la historia de la filosofía; fue también un momento decisivo en la carrera de Aristóteles.[1]

LA VIDA DE ARISTÓTELES

Aristóteles, nacido el año 384 a.C., era originario de Estagira, antigua colonia jonia en la costa oriental de la Calcídica. Su padre, Nicómaco, pertenecía a la corporación de los Asclepíadas y era el médico personal del rey de Macedonia, Amintas II, padre de Filipo

1 La vida de Aristóteles nos es conocida por distintas fuentes, la más importante de las cuales es la biografía contenida en Diógenes Laercio, V, 1-35. Todas las biografías antiguas y los testimonios relativos a la vida de Aristóteles han sido recogidos en una edición crítica, con comentario exegético e histórico, por I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Goeteborg, 1957. Se encontrará una excelente biografía de Aristóteles en el curso de la Introducción histórica (p. 2-5, 12-12, 18-21, 31-32) de la traducción (francesa) de la *Ética a Nicómaco*, por GAUTHIER et JOLIF, Lovaina-París, 1958.

y abuelo de Alejandro Magno; su madre era de una familia de Calcis, en Eubea. Perdió a su padre en edad temprana, y es poco probable que hubiese sido iniciado por él en la ciencia médica.

A aquellas ascendencias jonias y a su proximidad macedónica iba a superponerse la influencia platónica. Aristóteles llegó a Atenas a la edad de dieciséis años (hacia el 366) y entró en la Academia, la escuela fundada y dirigida por Platón; permaneció en ella hasta la muerte del maestro, colaborando en la enseñanza, publicando en ella sus primeros escritos y sosteniendo con Isócrates, jefe de la escuela rival, una controversia acerca de la retórica.[2] Cuando murió Platón, el año 348, su sobrino Espeusipo, su heredero, pasó a ser el jefe de la Escuela; Aristóteles dejó entonces la Academia, en compañía de Jenócrates, su condiscípulo, y se trasladó a Tróade, cerca del tirano Hermias de Atarnea, que protegía en sus estados, en Assos, un pequeño círculo platónico. En aquella especie de filial de la Academia inauguró Aristóteles su cargo de jefe de escuela, consagrándose por otra parte a observaciones de naturalista[3] y hasta a investigaciones sociológicas acerca de la diversidad de los pueblos. Al cabo de dos o tres años trasladó su escuela a Mitilene, en la isla de Lesbos, patria de Teofrasto, que había de ser su colaborador y más adelante su sucesor. Pero no permaneció allí más que uno o dos años, pues en el 343, cinco después de su salida de Atenas y cuando acababa de trasponer los cuarenta de edad, fue llamado por el rey Filipo a la corte de Macedonia para actuar como preceptor de su hijo Alejandro, que entonces tenía trece años de edad.

Fue en Macedonia donde Aristóteles se enteró de la muerte de Hermias, caído en poder de los persas el año 341; su joven hermana, o su sobrina Pitias, fue a refugiarse al lado de Filipo, aliado del tirano depuesto, y Aristóteles se casó con ella, pero se murió poco después de haberle dado una hija. El filósofo volvió a casarse con una mujer de Estagira, que fue la madre de Nicómaco.

Aristóteles no ejerció por mucho tiempo sus funciones de preceptor, pues desde la edad de dieciséis años el joven Alejandro se sintió arrebatado por la vida militar y política.[4] Sin embargo, sólo después de la muerte de Filipo y la sucesión al trono de su real discípulo, se alejó el filósofo de Macedonia. Entretanto, había podido, gracias al apoyo de los soberanos, erigir de sus ruinas su pueblecito natal, arrasado por la guerra.

[2] Con esta ocasión compuso su diálogo: *Grilos, o de la Retórica*, Cf. p. 243, nota 10.

[3] Cf. D'ARCY THOMPSON, prefacio (p. VII) de su traducción de la *Historia animalium* (Oxford, versión), y más recientemente H. D. P. LEE, "Place-names and the date of Aristotle's biological works", *Classical Quarterly*, 1948, p. 61-67.

[4] Hacia el final de este preceptorado habría compuesto ARISTÓTELES, su tratado perdido *Sobre la realeza*.

Hacia el año 335 volvió Aristóteles a Atenas y abrió en un gimnasio próximo al templo de Apolo Licio y denominado el Liceo, una escuela rival de la Academia, dirigida desde hacía unos cuanto años por su antiguo compañero Jenócrates, que había sucedido a Espeusipo.[5] Aquella escuela, que había de denominarse más adelante el Peripato, se convirtió en centro extraordinariamente activo de estudios e investigaciones. Durante doce años expuso en él Aristóteles su enseñanza y reunió libros y material científico: mapas y cuadros anatómicos (ἀνατομαΐ); sin embargo, y aunque se beneficiaba con los subsidios macedónicos, la escuela no poseyó en vida de Aristóteles, a lo que parece, instalaciones permanentes; éstas no se aseguraron más que por medio de Teofrasto.[6]

A la muerte de Alejandro, ocurrida el año 323, la escuela se vio amenazada por el resurgimiento del partido antimacedónico, para el cual era sospechoso Aristóteles. A fin de escapar a la acusación de impiedad y evitar a los atenienses, que habían condenado ya a Sócrates, que "pecaran una vez más contra la filosofía",[7] se refugió en Calcis, país natal de su madre, donde murió el año siguiente (322), a la edad de sesenta y dos años.

Los escritos de Aristóteles

Aristóteles dejaba una obra inmensa, que comprendía dos clases de escritos:

1º Las obras *exotéricas*, destinadas a la publicación, que eran por lo común diálogos, a imitación de los de Platón, y cuya forma literaria era muy estimada por los antiguos.[8] Tales escritos están actualmente perdidos; no conocemos más que algunos fragmentos de ellos, conservados por distintos autores o reconocibles en otras obras antiguas.[9]

[5] Cf. Ph. Merlan, "The successor of Speusippus", *Transactions of the American Philological Association*, 1946, p. 103-111.

[6] Cf. aquí, p. 251.

[7] Elien, *Var. hist.*, III, 36 (I. Düring, *ob. cit.*, p. 341).

[8] Cf. Cicerón, *Acad.* II, 38, 119: *flumen orationis aureum fundens Aristoteles.* Top., I, 3: *dicendi quoque incredibili quadam cum copia tum etiam suavitate.* El mismo elogio en Quintiliano, *Inst. or.* X, I, 83.

[9] Así, largos fragmentos del *Protréptico* de Aristóteles han sido identificados en el *Protréptico* de Jámblico. Se tendrá una idea de la amplitud de estos descubrimientos comparando con la colección de los *Aristoteles fragmenta* de Val Rose (2ª ed., 1866) la de los *Aristotelis dialogorum fragmenta*, de R. Walzer (1934). Una reacción contra este auge de los presuntos vestigios del "Aristóteles perdido" se advierte en la obra de W. G. Rabinowitz, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, 1957.

2º Las obras *acroamáticas*, es decir, compuestas para un auditorio. Se presentan en la forma de pequeños tratados separados, frecuentemente reunidos bajo un título común, como los que constituyen la *Física* o la *Metafísica*.[10] Todos estos tratados han sido agrupados, además, en series y reunidos en un *Corpus aristotelicum*, cuya constitución remonta a Andrónico de Rodas, el décimo sucesor de Aristóteles al frente de la escuela peripatética, en el siglo I anterior a nuestra era.[11] Hasta esa edición los escritos acroamáticos, que representan para nosotros el Aristóteles clásico, no habían obtenido en el público de los antiguos más que una divulgación imperfecta.[12]

El contenido del *Corpus aristotelicum* se nos presenta en el orden siguiente:

Encabezando la lista figuran los tratados de lógica, cuyo conjunto se designa con el nombre de *Organon;* pues, según una opinión sustentada por los más antiguos comentaristas de Aristóteles,[13] la lógica no es una parte integrante, sino el instrumento (ὄργανον) de la filosofía. El *Organon* comprende:

1º Las *Categorías*, donde los términos del lenguaje, los elementos del discurso, se distinguen según que designen una sustancia o un accidente, un sujeto real o una de las distintas clases de atributos que puede él recibir.[14]

2º El *De Interpretatione*, que trata del juicio y de la proposición.

3º Los *Analíticos*, que se dividen en *Primeros* y *Segundos*. Los *Primeros Analíticos*, en dos libros, tratan del silogismo, o del razonamiento formal; los *Segundos Analíticos*, también en dos libros, tratan de la demostración o del razonamiento en su aplicación científica.

[10] De ahí el uso del plural en el título de estas colecciones: *Physica, Metaphysica, Ethica*, son neutros plurales, trascripción del griego Φυσικά, Ἠθικά, etc. Decimos igualmente *Metereológicas;* pero no hay lugar a introducir, a imitación del inglés, que dice habitualmente *Physics, Ethics*, la designación de los *Físicos*, o los *Metafísicos*.

[11] Cf. aquí pp. 273-275.

[12] Este hecho parece comprobado, cualquiera que fuese el conocimiento de los manuscritos en el interior de la escuela. Cf. aquí, pp. 265, 274.

[13] ALEX. APHR, *In Anal. pr.*, p. I, 8; AMMONIUS, *In Anal. pr.*, p. 8, 6; p. 10, 24-11, 21. Esta opinión, que puede autorizarse con una declaración de la *Metafísica* de ARISTÓTELES (Γ, 3, 1005 *b* 2-5; cf. *ibid.*, α 3, 995 *a* 12-14 y HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 87-88) se oponía a la de los estoicos.

[14] Cf. aquí p. 76. La autenticidad del *Tratado de las Categorías* ha sido controvertida: su contenido, sin embargo, es indudablemente aristotélico. Empero, los cinco últimos capítulos (10-14), que tratan de los *post-predicamentos*, están sin duda escritos por un sucesor de Aristóteles.

4º Los *Tópicos*, en ocho libros, que exponen un método de argumentación sumamente general, aplicable a todos los temas, en las discusiones prácticas, y no solamente en el ámbito científico. Se completan con un libro noveno, designado con el subtítulo de *Refutaciones sofísticas,* que contiene el examen de las principales formas de argumentos capciosos.

El grupo de los escritos reunidos bajo la denominación de *Organon* está constituido de un modo artificial. El tratado de las *Categorías* y el *De Interpretatione* no se presuponen en los *Analíticos;* en cuanto a los *Tópicos,* el método de argumentación que exponen parece anterior a la elaboración de la silogística y de la teoría del razonamiento riguroso.[15]

Después del *Organon,* o los tratados de lógica, vienen los escritos físicos, consagrados al estudio de la naturaleza. Una primera serie concierne a la naturaleza en general y al universo físico; una segunda, a la vida y los seres vivientes. La primera serie comienza por una obra en ocho libros, conocida con el nombre de *Física* (φυσικὴ ἀκρόασις: lecciones acerca de la naturaleza) ; es una introducción general al estudio de la naturaleza, un tratado de los principios de la explicación física. Contiene un análisis de la noción de naturaleza (libro II) y se aplica a la definición del movimiento (libro III), cuyas condiciones generales inquiere (libro I: los contrarios, la materia y la forma, libros III-IV: el infinito, el lugar, el vacío, el tiempo) , cuyas especies examina (libro V) y los caracteres fundamentales (libro VI: la continuidad) . Llega a la conclusión de la necesidad de un Primer motor inmóvil (libro VIII) . Después de estas consideraciones generales, se estudian sucesivamente el mundo sideral (*De Caelo,* libros I y II) , después el mundo sublunar, es decir, el de las cosas perecederas (*De Caelo,* libros II-IV; *De generatione et corruptione,* en dos libros) , y por último los fenómenos atmosféricos (los *Meteorológicos,* en cuatro libros, el último de los cuales parece ser apócrifo) .[16] El encadenamiento de los tratados que constituyen esta primera serie se indica en el prólogo de los *Meteorológicos.*[17]

La serie correspondiente al mundo viviente se inicia con el *Tratado del Alma* (*De anima*) , que es una introducción general al estudio de la vida, como la *Física* lo es al estudio de la naturaleza. Con el *De anima* se vinculan los *Parva naturalia,* pequeños tratados fisiológicos concernientes a funciones como la sensación, la memoria, el sueño, la vida y la muerte, la respiración. Les siguen las *Historia de los animales.* El término de *historia* debe

[15] Cf. aquí, p. 42.
[16] Cf. J. Tricot, Introducción a su traducción de las *Météorologiques,* p. IX-XI.
[17] Aristóteles, *Meteorológicas,* I 1, 338 *a* 20-339 *a* 10.

entenderse aquí en el sentido de investigación, de estudio descriptivo, que se ha conservado en la expresión de *historia natural*.[18] La obra, en diez libros, es una colección de observaciones y pertenece al género *hypomnemático*, es decir, al de los *memoranda*, o hechos que registrar. Sirve de preparación para el *De partibus animalium*, en cuatro libros, que es un tratado científico, de morfología comparada. La *Historia animalium* contiene la descripción de los distintos organismos; el *De partibus* explica la estructura de ellos; mostrando su finalidad.[19] Tras dos pequeños tratados de mecánica animal, el *De motu animalium* y el *De incessu animalium*, la serie termina con el *De generatione animalium*, en cinco libros, que es un notable tratado de embriología.

Finalmente, concluyendo la serie de las obras consagradas a la filosofía teórica o especulativa, hay una colección de catorce libros en los que se inquiere ante todo (libro A) acerca de la filosofía primera, definida como la investigación de los primeros principios y de las primeras causas; en los libros siguientes (Γ, E), se pasa a la consideración del ser en cuanto ser y después al estudio de la sustancia (Z), de la potencia y del acto (H), para llegar por último a la noción de una sustancia inmaterial, Pensamiento puro y Primer motor del Universo (Λ). Esta colección ha sido designada con el título de *Metafísica* (μετὰ τὰ φυσικά), primero a causa de su lugar, porque se la ha agrupado a continuación de la física (*post physicam*), y después, según una interpretación de origen neoplatónico, porque las cuestiones de que trata trascienden la física (*trans physicam*).[20]

A continuación de la filosofía teórica viene la filosofía práctica, representada por la *Ética* y la *Política*. Existen varias versiones de la ética aristotélica. La principal es la *Etica a Nicómaco* (o mejor, *Etica nicomaquense*, porque Nicómaco, hijo de Aristóteles, no fue el destinatario, sino el primer editor), en diez libros, de autenticidad indiscutida. La *Etica a Eudemo* (o *Eudemiense*), en siete libros, de los cuales los IV-VI son idénticos a los V-VII de la *Etica a Nicómaco*, se considera ordinariamente hoy que es una redacción más antigua de la *Etica* de Aristóteles, editada por su discípulo Eudemo de Rodas, pero no compuesta por él.[21] La

18 Id., *Historia animalium*, I 6, 491 *a* 13; ὑπαρχούσης τῆς ἱστορίας τῆς περὶ ἕκαστον. Es necesario haber recogido una *información* acerca de los hechos particulares antes de inquirir las causas de ello.

19 Id., *De part. anim.*, II 1, 646 *a* 8-12.

20 La primera explicación la suministra el peripatético Alejandro de Afrodisia, en su *Comentario acerca de la Metafísica*, p. 170; 6, Hayduck; la segunda es la de Simplicius, *In Arist. Phys.*, I, 17, Diels, y provendría del neoplatónico Herennius, condiscípulo de Plotino. Cf. Bonitz, *Comm. in Metaph. Ar.*, p. 4-5. Véase además, aquí, pp. 275-276.

21 Cf. un breve resumen de las discusiones a este respecto de J. Tricot, Introducción a su traducción de la *Ética a Nicómaco*, p. 8.

Gran Moral (o *Magna Moralia*), en dos libros, es un resumen de fecha posterior.[22]

La *Política* es una colección de ocho libros, cuyo orden tradicional ha sido modificado por los editores modernos, pues no presentan un encadenamiento riguroso.[23] A continuación de la *Política* se ha colocado la *Retórica*, en tres libros, que se conecta con la dialéctica, esto es, con el arte de argumentar, expuesto en los *Tópicos;* después viene la *Poética*, de la que no nos queda más que un fragmento, y que puede vincularse con el tratado acerca de la educación, que constituye el último libro de la *Política*.

Además de estos tratados, generalmente reconocidos como auténticos, el *Corpus* comprende muchos escritos apócrifos, como el *De Mundo*, de inspiración estoica, los *Problemas*, vasta compilación de época tardía, tomada de distintas escuelas científicas, los *Económicos* (tres libros dispares, pero no insignificantes), el *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, documento doxográfico de origen incierto.[24]

Carácter de los escritos aristotélicos

Cada uno de los tratados comprendidos entre las obras acroamáticas parece ser la redacción de una exposición realizada por Aristóteles a su auditorio, el extracto de una lección oral: se plantea una cuestión y se distinguen y compendian los distintos puntos de vista de la argumentación; de ahí la concisión didáctica de estos tratados. Estas lecciones podían agruparse para formar un curso, un tratado de conjunto: de este modo se habrían constituido la *Física*, el *Tratado del Alma*, y las dos redacciones de la *Ética;* y hay razón para creer que en muchos casos la constitución de estos tratados y hasta su agrupamiento en series se debió al mismo Aristóteles. En efecto, la coordinación de las partes en un conjunto está señalada por pequeños prólogos de carácter introductorio, pero también reasuntivo, como el de los *Meteorológicos*,

22 Cf. *ibid.*, p. 9, y aquí, p. 266, nota 9.

23 Cf. J. Aubonnet, Introd. a la *Política* (ed. G. Budé), p. CV-CIX. Para tratar científicamente acerca de la política, Aristóteles había iniciado o dirigido una amplia investigación sobre las distintas constituciones de las ciudades tanto griegas como bárbaras. Una obra de aquel conjunto, la *Constitución de Atenas*, se descubrió en 1891; este escrito *hypomnemático* es un precioso complemento del *Corpus Aristotelicum*. Cf. *ibid.*, p. LXXXII-LXXXVII. Véase también, acerca de la composición de la *Política*, la reciente obra de Raymond Weil, *Aristote et l'histoire*, París, 1960.

24 La ha reeditado en 1909 Diels, quien ve en él la obra de un peripatético ecléctico del siglo I de la era cristiana; más recientemente se lo ha querido vincular a la escuela megárica (Senofane, *Testimonianze e frammenti*, al cuidado de M. Untersteiner, Introducción, cap. I).

y cuyo estilo no se distingue en modo alguno del resto de la obra.[25] Pero no siempre ocurrió ciertamente así; y hay colecciones, como la del *Organon*, la de la *Política*, y hasta la de la *Metafísica*, que parecen constituidas artificialmente.[26] De todos modos resulta de esta forma de composición que los pequeños tratados o lecciones (λόγοι, μέθοδοι, πραγματεῖαι) reunidos en una misma obra pueden ser de edades diferentes; pueden acusar incluso variaciones de doctrina; las partes más antiguas hasta pueden haber sufrido modificaciones y retoques, o haber recibido agregados para que entraran en un conjunto. Fue W. Jaeger quien llamó por primera vez la atención acerca de estas huellas de una evolución en el interior de los escritos de Aristóteles, comenzando por la *Metafísica*.[27] Pero una vez internados por este camino cabe preguntarse si el arreglo y la recomposición no los habrían proseguido los sucesores de Aristóteles, utilizando sus cursos para su propia enseñanza; de esta sospecha, llevada al máximo, ha nacido la tesis de J. Zürcher, según la cual el contenido del *Corpus aristotelicum,* tal como ha llegado a nosotros, sería en su mayor parte obra de Teofrasto.[28]

Es difícil aceptar estas consecuencias extremas; pero fue mérito de los trabajos de Jaeger el haber transformado radicalmente nuestra actitud a propósito de la obra de Aristóteles. Esta obra se presenta a nosotros en el *Corpus* a modo de un sistema, de una doctrina unificada, que se extiende a toda la universidad del saber; tiene la apariencia de una *Suma.* A este aspecto de su obra debió Aristóteles la autoridad que ejerció sobre el pensamiento del Medioevo. Representaba por sí solo el saber universal, la razón y la ciencia frente a la religión y la fe. Aristóteles era "el Filósofo"; la labor del intérprete consistía, por tanto, en extraer de sus escritos, que formaban un conjunto que se suponía perfectamente coherente, la verdad intemporal que estaba contenida en ellos. A aquella tarea se consagraron desde la antigüedad, y durante siglos.

[25] Cf. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelicienne,* 2ª ed. cap. I, y en particular p. 19.

[26] Si puede advertirse un orden en la sucesión de los libros de la *Metafísica,* interesa solamente los que hemos designado (p. 8), y se interrumpe de diversas maneras: ante todo, por la inserción del libro (A *minor* o I *bis*), que obliga, a fin de evitar todo equívoco, a designar por letras del alfabeto griego, y no por números romanos, los libros sucesivos de la *Metafísica.* Este libro α se atribuye a Pasicles de Rodas, sobrino de Eudemo y alumno de Aristóteles. El libro B (examen de las aporías) ocupa un lugar normal, pero el Δ (léxico filosófico) es absolutamente independiente, y separa los Γ y E, ligados naturalmente. I es un tratado acerca de lo Uno y lo Múltiple; K, probablemente no auténtico, es un resumen de BΓE, seguido de extractos de la *Física,* M y N contienen una discusión acerca de la teoría platónica de las Ideas y los Números.

[27] W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912.

[28] J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist,* Paderborn, 1952. Cf. aquí p. 264.

la legión de sus comentaristas, primeramente los peripatéticos, después los neoplatónicos y por último sirios, árabes, judíos, bizantinos y latinos; y durante mucho tiempo la exégesis moderna, siguiendo la huella de los comentaristas, se ha dedicado casi exclusivamente al análisis interno de los tratados aristotélicos, en los cuales se creía poder encontrar la exposición sistemática de una doctrina definitivamente constituida, puesta por escrito en los últimos años de la carrera del filósofo, cuando era ya jefe de escuela en Atenas.[29]

La evolución del pensamiento aristotélico

Las investigaciones de Jaeger han hecho imposible la aceptación de este punto de vista; si se está lejos todavía de haber establecido con certidumbre la cronología de los escritos de Aristóteles, es al menos indiscutible que todos esos tratados no son de la misma edad; aquellos mismos que están agrupados bajo un mismo título común pueden remontar a épocas diferentes, y hasta haber sufrido adiciones o retoques sucesivos. Los más antiguos, que no son los menos notables, habrían sido redactados durante los años de enseñanza en Assos;[30] habrían incorporado incluso pasajes más antiguos, tomados de los escritos exotéricos, y fácilmente reconocibles por su estilo.[31] En efecto, a esta categoría pertenecían las primeras obras de Aristóteles, cuya inspiración y estilo eran todavía platónicos. Los trabajos de Bignone han descubierto nuevos vestigios de ello, y esta restauración del "Aristóteles perdido" nos brinda el punto de partida de la evolución de su pensamiento.[32] Jaeger se consagró principalmente a descubrir la sucesión cronológica de los tratados consagrados a un mismo orden de estudio: tratados metafísicos, redacciones sucesivas de la *Ética*, elaboración de la *Política*, obras de física y de ciencias naturales; y en el conjunto admitía que Aristóteles, a medida que avanzaba en la edad y se alejaba de la influencia platónica, se desinteresaba de la metafísica y se con-

29 E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*3, II, 2, p. 154-156.

30 A este período remontarían, según algunos, los *Analíticos*, la mayor parte de la *Física*, el *De Caelo*, el *De generatione et corruptione*, una gran parte de la *Historia animalium*, los primeros libros de la *Metafísica* (AB), así como la *Ética a Eudemo*.

31 W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923, p. 257-270, y sobre todo 311-324. Esta obra ha sido vertida (al inglés), con enmendaciones y agregados del autor, por R. Robinson, con el título: *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, Oxford, 1948.

32 E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936. Sobre estos trabajos cf. J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruselas, 1943.

sagraba a estudios positivos en el ámbito de las ciencias biológicas y sociales.[33] Esta opinión ha sido vivamente combatida. Más recientemente, F. Nuyens ha tratado de encontrar un criterio que permita la clasificación cronológica general de los tratados de Aristóteles, cualquiera que sea el objeto de su estudio; ha creído descubrirlo en la noción del alma, a la cual se refieren sus distintos tratados. Aristóteles habría partido de la concepción platónica del alma como sustancia distinta del cuerpo, y habría pasado de ella a la del alma como forma del cuerpo e inseparable de él, mediante una teoría que considera el cuerpo instrumento del alma.[34] El criterio de Nuyens, sin permitir lograr en el detalle resultados definitivos acerca de la cronología, puede servir sin embargo de apoyo para una interpretación plausible acerca de la evolución del pensamiento de Aristóteles, a condición de que no se separe de la doctrina del alma la de la sustancia, cuya función es primordial en la metafísica aristotélica.

De todos modos, no se podría comprender el pensamiento de Aristóteles sin tomar en cuenta esta evolución, en virtud de la cual se aparta ciertamente del platonismo, aunque acaso menos para rechazar su inspiración que para recuperarla, tratando de dar de éste una expresión más conforme a las demandas del pensamiento práctico y a los resultados del saber empírico. Las dificultades tradicionales de la interpretación del aristotelismo pueden encontrar su solución en esta perspectiva, que obligar por lo demás a considerar el desarrollo del pensamiento aristotélico dentro de su horizonte histórico. Si reacciona contra el platonismo, es para responder a problemas suscitados por doctrinas anteriores y a los cuales Platón no había aportado una solución que se considerara satisfactoria. Fue prosiguiendo las discusiones iniciadas por Platón con los pitagóricos y los eleatas, por una parte, y los físicos materialistas por otra, como elaboró Aristóteles su cosmología y su metafísica. El estudio del aristotelismo, largo tiempo concebido como la exégesis de un sistema y realizado principalmente sobre los análisis de los comentaristas, tiene que reanudarse, en el interés mismo de la interpretación filosófica, dentro de una perspectiva histórica, tratando de comprender a Aristóteles a la luz de los problemas teóricos tal como ellos se planteaban en su tiempo.

33 W. Jaeger, *Aristoteles,* p. 346-347, 363-365.

34 F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (trad. fr.) cap. I, p. 1-28 (resumen y examen crítico del libro de Jaeger), y p. 42-60 (designio del autor).

Cómo encarar y leer a Aristóteles

Siguiendo las normas de la colección de la cual forma parte, este libro se propone ser una iniciación al estudio de Aristóteles. Se esfuerza por presentar una visión de conjunto de la filosofía aristotélica, pero no lo hace a fin de dispensar al lector de tomar contacto con los escritos del filósofo; es para darle la curiosidad de ello y facilitarle su acceso, para suministrarle en cierto modo el mapa del país que desea explorar y describir sus principales aspectos. Pero no le bastará para ello una guía; necesitará también de un intérprete: encarará sin duda la obra aristotélica a través de alguna traducción. Pues bien, si la colección "Guillaume Budé" no puede ofrecer todavía el texto completo de esa obra, disponemos en cambio de una serie de excelentes traducciones de los escritos principales: se deben a J. Tricot, y van acompañadas de notas que hacen de ellas un valioso instrumento de estudio.[35] No hay que ocultar sin embargo que el conocimiento de la filosofía aristotélica continuará siendo siempre imperfecto para quien no haya tomado jamás contacto con el texto griego. No es ésta una dificultad insuperable: el vocabulario de Aristóteles no es de los más variados, y su sintaxis es sencilla; pero su pensamiento se expresa en términos técnicos y en fórmulas concisas, que frecuentemente dificultan la traducción literal; de ahí la necesidad de acudir al original si se desea captar en su plenitud dicho pensamiento, analizar su significación exacta y justificar su interpretación. Ésta es la razón de que figuren entre las notas de esta obra numerosas citas del texto aristotélico. El lector hará mal en desdeñarlas; una iniciación muy elemental en el idioma griego le bastará para captar su sentido, y él se ejercitará rápidamente en leerlas sin esfuerzo.

Muy frecuentemente también las notas de esta obra se reducen a la indicación de una referencia; suele tratarse en tales casos de un pasaje más extenso, demasiado largo para reproducirlo, y en el cual se apoya nuestra exploración. Los pasajes que hemos utilizado así nos parecen de interés primordial; quien acuda a ellos, para leer a lo menos la traducción, adquirirá el conocimiento de los temas fundamentales del aristotelismo y estará en condiciones de emprender un estudio más a fondo.

No se podría recomendar a un estudiante que leyese de cabo a rabo toda la serie de los tratados aristotélicos, aun limitándose a los más importantes: *Analíticos segundos, Física, De Caelo, De generatione et corruptione, De anima, Metafísica, Ética a Nicómaco, Política.* Cada una de estas obras debe ser estudiada pri-

[35] Sobre todas las obras mencionadas a lo largo de esta indicación, véase la Bibliografía colocada al final del volumen (p. 289 ss).

mero en sus partes principales, y no habría modo de prescribir absolutamente por dónde comenzar y en qué orden proseguir dicho estudio. Habrá que decidirlo cada cual según las comodidades que le brinde la edición. Si pueden procurarse, los *Elementa logices aristoteleae* de Trandelenburg constituyen el medio ideal que nosotros aconsejaríamos para iniciarse en la lógica de Aristóteles. Una de las mejores vías de acceso a la filosofía aristotélica acerca de la naturaleza es la lectura del libro I del *De partibus animalium,* editado y traducido con un comentario por P. Le Blond; pues los conceptos fundamentales del aristotelismo se muestran ahí en su uso concreto, en vez de definírselos en términos abstractos, como en el libro Δ de la *Metafísica,* léxico filosófico, con todo sumamente útil. Se podrán leer también los libros I y II de la *Física*: el primero encara el estudio del cambio, y el segundo, consagrado a la noción de naturaleza, ha sido traducido y comentado por Hamelin. Se pasará de ahí a la *Metafísica,* cuyo libro A se leerá sin excesivas dificultades; pero el principiante tropezará en seguida con las aporías del libro B. Los libros principales de la *Metafísica* no le serán accesibles más que en parte: el libro Γ, capítulos 1 y 2; el libro E, capítulo 1, le darán a conocer la ciencia del ser en cuanto tal. En el libro Z, acerca de la sustancia, leerá los capítulos 1-3, no ahondará en los capítulos 4-6, acerca de la definición, pero estudiará cuidadosamente los capítulos 7-9, donde se vuelve a insistir sobre la teoría del cambio; mientras aguarda a poder leer la continuación, así como los libros HΘI, donde se analizan algunas de las importantes nociones de la *Metafísica* (materia y forma, potencia y acto, unidad), sacará provecho de la lectura del libro K, tal vez apócrifo, pero que da un buen panorama de la *Metafísica* y de la *Física.* El libro Λ, punto culminante de la *Metafísica,* presupone sin duda el libro VIII de la *Física,* donde se establece la necesidad del Primer motor; pero, sin embargo, es de acceso más fácil y convendrá que se lo estudie con cuidado.

Para abordar el estudio de la ética aristotélica, se utilizará la edición del libro X de la *Ética a Nicómaco* por Rodier, acompañada de notas precisas e ilustrativas, así como de una luminosa introducción. Antes de entrar en el texto del libro X se leerán por lo menos los libros I, II y VI; pero el conjunto de la obra es perfectamente accesible. Si no se puede consagrar al estudio completo de la *Política,* se contentará, para comenzar, con leer el libro I, donde se exponen los principios de las ciencias política y económica.

Ocurre a menudo que un lector ansioso de informarse acerca de un filósofo pregunta cuál de todas sus obras será la más representativa, la que le permita formarse una idea global acerca de su pensamiento. En lo que a Aristóteles concierne, nos parece que quien haya estudiado el *Tratado del Alma,* en la admirable edición, traducida y comentada, de Rodier, estaría en camino de llegar a ser un verdadero aristotélico.

PRIMERA PARTE

EN EL SURCO DEL PLATONISMO

CAPÍTULO I

LOS DIÁLOGOS DE ARISTÓTELES

En el *De Philosophia,* considerado como un programa escolar, redactado con ocasión de su instalación en Assos,[1] rechazaba Aristóteles la teoría de las Ideas, pero no por ello dejaba de permanecer fiel a la inspiración platónica; su doctrina era la culminación de un esfuerzo de reflexión que se había manifestado ya en obras anteriores. Las dos más importantes, o por lo menos aquellas de las cuales nos quedan vestigios apreciables, son el *Eudemo* y el *Protréptico.*[2]

El "Eudemo" y la inmortalidad del alma

El *Eudemo* era un diálogo semejante al *Fedón;* versaba sobre la inmortalidad del alma. Se lo compuso en memoria de Eudemo de Chipre, condiscípulo de Aristóteles en la Academia, que murió el año 354, al pie de los muros de Siracusa, combatiendo con varios de sus compañeros de estudio, entre los partidarios de Dion, a fin de liberar Sicilia de la tiranía de Dionisio el Joven.[3] Aquel diálogo profesaba sin duda, siguiendo al *Fedón,* la doctrina pitagórica de la migración de las almas, contra la cual se elevará más adelante Aristóteles en su tratado *Del Alma.* Se encontraba también en él un eco de la doctrina de la reminiscencia; había explicado cómo era que el alma, al venir aquí abajo, olvida los objetos que contempló allí arriba, y cómo al retornar a lo alto recuerda las pruebas de aquí: [4] es que su condición en la Tierra

1 Cf. Jaeger, *Aristoteles,* p. 125-127.

2 Varios otros escritos perdidos de Aristóteles se mencionarán a lo largo de esta obra. Véase más adelante p. 28, nota 2 (*De bono, De ideis*) ; p. 243, nota 11. (*Gryllos* o *De la retórica*) ; p. 236, nota 18 (Sobre la justicia) . Cf. Acerca del conjunto de estos escritos: P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote.*

3 Plutarco, *Dion,* 22; cf. Cicerón, *De Divinatione,* I, 25, 53 (Aristoteles, fragmento 37, Rose) .

4 Proclus, *In Plat. rempubl.,* II, p. 349, 13 Kroll (Arist., fr. 41, R) : ... αἰτίαν δι' ἣν ἐκεῖθεν μὲν ἰοῦσα ἡ ψυχὴ δεῦρο ἐπιλανθάνεται τῶν ἐκεῖ θεαμάτων, ἐντεῦθεν δὲ ἐξιοῦσα μέμνηται ἐκεῖ τῶν ἐνθαῦτα παθ ημάτων.

es una caída, una disminución, un castigo; la unión con el cuerpo es para el alma un encarcelamiento, un estado contra natura (παρὰ φύσιν); la muerte es para ella una liberación, el retorno a su condición normal (κατὰ φύσιν).

Pero al lado de estas muestras de pitagorismo se encontraba sin embargo en el *Eudemo*, como en el *Fedón*, una refutación de la teoría pitagórica del alma-armonía; y el argumento utilizado a este fin por Aristóteles esgrime una noción que ejercerá decisivo influjo en su filosofía. ¿Por qué, pues, el alma, según el *Eudemo*, no puede reducirse a una armonía? Es que a la armonía se opone su contrario, la desarmonía (ἀναρμοστία). La desarmonía es enfermedad, debilidad, fealdad; la armonía es, por el contrario, sanidad, vigor, belleza. Ahora bien, el alma no es precisamente nada de todo eso;[5] puede ser hermosa o fea, armoniosa o discordante, recibir esos atributos opuestos y hasta contrarios; pero ella es por eso mismo distinta de ellos. Es el sujeto que recibe los contrarios, pero que no tiene contrario. Se caracteriza así como un ser real, una sustancia (οὐσία).[6]

El *Eudemo* es por tanto conforme a la doctrina del *Fedón*, tanto cuando recoge las tradiciones religiosas del pitagorismo como cuando se opone a una de sus teorías científicas; pero en su argumentación no se apoya en la teoría de las ideas; en cambio, otorga influencia primordial a la noción de la sustancia, del sujeto que recibe los contrarios, pero que no tiene él mismo contrario, que es un *ser*, no una manera de *ser*, que es en sí mismo lo que es, y no el atributo de otra cosa, y que, a diferencia de un atributo o de una calidad, no podría admitir grados.[7]

El "Protréptico" y la vida contemplativa

La segunda obra que tenemos que examinar, y que se compuso igualmente en vida de Platón, es el *Protréptico*, o exhorta-

[5] Philopon, en *Arist. De anima*, ad. 407 *b* 27 (fr. 45 R).

[6] Olimpiodoro, en *Plat. Phaedonem*, p. 173, 20 Norvin (fr. 45 R): τῇ δὲ ψυχῇ οὐδὲν ἐναντίον· οὐσία γάρ. A la luz de estas consideraciones hay que entender, en nuestra opinión, una declaración de Aristóteles en el *Eudemo* (fr. 46 R), según la cual el alma es εἶδός τι... una realidad de cierta clase. A pesar de la autoridad de Jaeger (*Aristoteles*, p. 44), seguido por la mayor parte de los intérpretes, no podría concluirse que el alma fuera una Idea, o un ser ideal, de la naturaleza de la Idea (*ein Ideartiges*); hay que entender solamente que es ella una realidad de cierta índole, como el aire o el fuego, una οὐσία, y no un ser de razón, una armonía. Cf. aquí mismo, p. 21, nota 27.

[7] Esta concepción de la sustancia es la que se encuentra en las *Categorías*, 5, 3 *b* 24: ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. — *Ibid.*, *b* 33: δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία μὴ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. — 4 *a* 10: μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας... τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν.

ción a la filosofía; es de un género que estuvo muy de moda en la Antigüedad;[8] fue imitado particularmente por Cicerón, en su *Hortensius*, cuya lectura despertó la vocación filosófica de San Agustín,[9] así como el *Protréptico* del neoplatónico Jámblico, en el que la crítica moderna ha descubierto numerosos pasajes de la obra de Aristóteles.

El *Protréptico*, escrito él tal vez igualmente en forma de diálogo, era en su esencia un elogio de la vida contemplativa, a la cual invitaba. Se vincula, por tanto, a las tendencias místicas del platonismo; profesa, con el *Fedón*, el desdén por las cosas terrenales, perecederas, el menosprecio de la acción, de los honores, de las riquezas, y exalta la contemplación de los objetos exactos, inmutables y hermosos.[10] La contemplación es la actividad propia del intelecto, del *Nous*, que es la única parte divina e inmortal de nuestra alma;[11] doctrina en correspondencia con el *Timeo* (90 *a-c*), y que vuelve a encontrarse en el libro X de la *Ética a Nicómaco*.

Pero, ¿cuál es el objeto de esa contemplación en la que, según Aristóteles, reside la suprema felicidad del hombre? ¿Es el mundo inteligible, el mundo ideal de las esencias, las Ideas eternas del platonismo, o simplemente es el mundo sideral, donde reina la perfecta regularidad de los movimientos y que es asimismo, a juicio de Aristóteles, eterno? No parece posible decidir con seguridad en favor de la primera hipótesis, que haría de Aristóteles, en el *Protréptico*, un platónico de estilo clásico. Ya el *Timeo*, aun afirmando la excelencia del Viviente en sí, del Modelo inteligible, miraba el orden celeste como la realización más perfecta del ideal trascendente, y hacía de la imitación de ese orden la regla de nuestra conducta.[12] En las *Leyes*, y sobre todo en la *Epinomis*, la consideración de lo inteligible se eclipsa en provecho de una teología astral, que ve en el Universo de las estrellas la más alta expresión de lo divino, y en los astros mismos a dioses visibles, así como en la contemplación del cielo, en el estudio de sus revoluciones ordenadas, la suprema sabiduría y la más elevada piedad.[13] Es probable que Aristóteles, en el *Pro-*

[8] A decir verdad, el primer modelo del género es el diálogo entre Sócrates y Clinias, intercalado en el *Eutidemo* de PLATÓN (278 *e*-282 *e*, 288 *d*-293 *a*).

[9] San AGUSTIN, *Confesiones*, III, 4, 7.

[10] Cf. JÁMBLICO, *Protréptico*, 6, p. 40, 10 (fr. 52 R): τῶν δὲ καλῶν... ἐπιμέλειαν...; 8, p. 47, 17-18 (fr. 59 R): τῷ γὰρ καθορῶντι τῶν ἀιδίων τι...; 10, p. 55-56 (véase aquí mismo, p. 20, nota 14).

[11] ID., *ibid.*, 8, p. 48 (fr. 61 R): τοῦτο γὰρ μόνον ἔοικεν εἶναι τῶν ἡμετέρων ἀθάνατον καὶ μόνον θεῖον.

[12] PLATON, *Timeo*, 39 *de*, 47 *bc*; cf. *República*, VII, 530 *ab*.

[13] ID., *Las Leyes*, XII, 967 *de*; *Epinomis*, 976 *e*-977 *a*, 984 *d*: θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὁρατούς..., 990 *a*: σοφώτατον ἀνάγκη τόν ἀληθῶς ἀστρονόμον εἶναι. Cf. nuestra obra: *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, cap. III.

tréptico, adoptara los mismos puntos de vista; los textos alegados para sostener que se ajustaba en su diálogo a las Ideas platónicas denotan a lo más una similitud con el *Filebo*: la filosofía se eleva por encima de las técnicas porque se remonta a los primeros principios y se atiene a modelos exactos, eternos y estables, en vez de ajustarse a meras imitaciones.[14] Pero el *Filebo* es precisamente, de todos los diálogos platónicos, aquel en que las exigencias a priori de la finalidad se expresan al margen de todo recurso al realismo de lo Inteligible, que separa la Idea de lo Sensible.[15]

El "De Philosophia" y la cosmología finalista

Parece, pues, difícil poder asegurar, con Jaeger, que Aristóteles, en sus primeros escritos, hubiera profesado la teoría de las Ideas, y que aguardó a la muerte de Platón para romper abiertamente, como lo hizo en *De Philosophia*, con aquella doctrina fundamental del platonismo.[16] Testimonios explícitos declaran que Aristóteles se opuso, incluso en vida de Platón, a aquella doctrina,[17] y otros nos dicen que, combatida en las obras clásicas de Aristóteles, lo era también en sus diálogos, sin que restringieran su aserción al *De Philosophia*.[18] Lo que se descubre claramente en el *De Philosophia* es una cosmología que excluye absolutamente el Universo inteligible;[19] es el Universo sideral, el orden in-

14 Jamblico, *Protréptico*, 10, p. 55-56 (Aristoteles, *Protr.* fr. 13 Walzer): τῶν μὲν ἄλλων τεχνῶν... τοὺς λογισμοὺς... οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων λαβόντες... σχεδὸν ἴσασιν,... τοὺς δὲ λόγους ἐξ ἐμπειρίας λαμβάνουσι· τῷ δὲ φιλοσόφῳ μόνῳ τῶν ἄλλων ἀπ' αὐτῶν τῶν ακριβῶν ἡ μίμησις ἐστιν· αὐτῶν γὰρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων. Μόνος γὰρ... ἐξ ἀιδίων καὶ μονίμων ἀναψάμενος...
Cf. Platon, *Filebo*, 56 *c* s., donde la consideración de la ἀκρίβεια, después de haber servido para oponer a las técnicas puramente empíricas y conjeturales, las que reposan en la medida, permiten distinguir todavía entre la aritmética y la geometría vulgares (τῶν πολλῶν), dedicadas a los usos técnicos, y las de los filósofos (τῶν φιλοσοφούντων), que son ciencias puras, no empíricas, únicas capaces de lograr una exactitud perfecta, concibiendo unidades absolutamente idénticas y considerando el círculo ideal, la esfera ideal, en su divina esencia (62 *a*).

15 Por eso se fracasa al tratar de localizar las ideas en uno de los cuatro géneros del *Filebo*. Cf. nuestro estudio: Realisme et idéalisme chez Platon, p. 99, nota 2.

16 Jaeger, *Aristoteles*, p. 51, 91, 127-128.

17 Diógenes Laercio, V, 2; Philopon, *In Anal. post.* XIII, 3, p. 243, 20: στορεῖται δὲ καὶ ζῶντος τοῦ Πλάτωνος καρτερώτατα περὶ τούτου τοῦ δόγματος ἐνστῆναι αὐτῷ τὸν Ἀριστοτέλην.

18 Cf. aquí p. 25, nota 1.

19 Cf. principalmente en Cicerón, *De nature Deorum*, II, 37, 95 (Arist. fr. 12 R), una célebre trasposición de la alegoría platónica de la caverna: el Cielo visible se eleva a la categoría de objeto supremo de la contemplación (es,

mutable de las revoluciones celestes, el que suministra el objeto supremo de la contemplación y que testifica la existencia de un Dios, principio de su organización y su movimiento.[20] Jaeger advierte también, desde el *De Philosophia*, la teoría aristotélica del Primer motor, trascendente e inmutable.[21] Nosotros creemos, por el contrario, que esta teoría no fue para Aristóteles más que una conquista tardía, que no encontró su plena expresión sino en el libro Λ de la *Metafísica.* Está ella todavía ausente del *De Caelo*, donde las revoluciones celestes aparecen como un movimiento espontáneo y natural, propio de la sustancia del éter.[22] La teoría del Primer motor, trascendente al mundo, se enunciará en el libro VIII de la *Física*, para sustituirse a la concepción platónica del alma automotriz;[23] pero es verosímil que una tal concepción hubiera sido adoptada en el *De Philosophia*, ya que se encuentran todavía rastros de ella en el *De Caelo*, al afirmar que el Universo está animado y que contiene en sí el principio de su movimiento.[24]

Por lo demás, Cicerón nos dice que Aristóteles, habiendo admitido la teoría tradicional de los cuatro elementos, introdujo él un quinto elemento: *quintum genus, e quo essent astra mentesque.*[25] Las declaraciones de Cicerón a este respecto son del mayor interés; nos dan a conocer que el éter, el cuerpo primero (πρῶτον σῶμα), que en el *De Caelo* constituye la sustancia de los orbes celestiales y cuyo movimiento natural, continuo e infinito, como circular que es, contrasta con los elementos naturales, dirigidos hacia arriba o hacia abajo, propios de los elementos del mundo sublunar,[26] ha sido considerado por Aristóteles como la sustancia del alma. En este sentido el alma puede ser considerada por él como uno de los elementos (quintum genus, εἶδός τι),[27] y que

según el fr. 18 R = Filon, *De incorr. mundi*, p. 222, 12 Bernays, la morada de los astros, dioses visibles, un verdadero "panteón"); en comparación con él, las más hermosas obras de arte, reunidas en un "paraíso de la técnica", no pasan de ser un mundo subterráneo.

20 Además de los últimos renglones del fr. 12. Cf. Sextus Emp. *Adv. math*, IX, 22 y 26-27 (fr. 10 y 11 R).

21 Jaeger, *Aristoteles*, p. 141.

22 Aristoteles, *De Caelo*, I, 2, 269 *a* 5 s.

23 Id., *Física*, VIII, 5, 257 *a* 27 sq; cf. 9, 265 *b* 32-34.

24 Id., *De Caelo*, II, 2, 282 *a* 29-30: ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.

25 Ciceron, *Acad. post.* I 7, 26; *Tusculanas*, I, 10, 22; 26, 65 (*De philosophia*, fr. 27 Walzer).

26 Aristoteles, *De Caelo*, I, 3, 270 *b* 20-24; cf. 269 *b* 14-17.

27 Véase aquí p. 18, nota 6. El término εἶδος que une al sentido lógico de *especie* el de *realidad* podía ser fácilmente empleado para designar los cuatro elementos de la física. Cf. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, p. 178-267: "The words εἶδος, ἰδέα in preplatonic literature" y P. Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, cap. VI, p. 47-52. Efectivamente, se encuentra en

precisamente, como la sustancia, no tiene contrario;[28] el alma, asimilada al éter, estaba dotada de un movimiento circular, y por ello mismo continuo y perpetuo; por tanto se designara con el nombre de *endelecheia*, que Cicerón explica en estos términos: *quasi quamdam continuatam motionem et perennem*.[29]

Hay, pues, lugar a creer que la Divinidad testimoniada en el *De Philosophia* por la armonía del Universo sideral fuera una inteligencia inmanente, localizada principalmente en el Primer Cielo (la esfera de las estrellas fijas) y que tenía como sustancia propia el éter.[30] De aquella inteligencia participaban igualmente los astros, constituidos ellos a su vez de éter, y cuyos movimientos perfectamente regulares, testimonian que tienen como principio la inteligencia, o sea una voluntad razonable.[31] La cosmología del *De Philosophia*, como la del *De Caelo*, ofrecía, pues, un carácter finalista, teleológico; pero ya había excluido el Universo inteligible, el modelo ideal, así como el Demiurgo, el obrero trascendente. El Universo no aparecía ya en él como una obra, sino como un organismo, realizado en virtud de un dinamismo interior, por un principio inmanente, que actuaba todavía a la manera de un demiurgo, pero desde dentro, y que Aristóteles designa con el nombre de Naturaleza.[32] Cuando declara en el *De Caelo*: "Dios y la naturaleza no hacen nada en vano",[33] no hay que considerar esta fórmula, al igual que otras expresiones análogas,[34] como una concesión al providencialismo vulgar, incompatible, se dice, con la impasibilidad absoluta del Primer motor; traduce exactamente, por el contrario, aquella concepción de una finalidad inmanente que se afirmaba en el *De Philosophia* y que ha dejado huellas en el *De Caelo* y otros escritos clásicos.

Una manifestación asombrosa de ese finalismo inmanente se encuentra en una página del *De partibus animalium*, en el que

---

los *Iatrika* de Menon (Anon. Lond., XX, 25) la expresión ἐκ δ' ἰδεῶν, que significa que el cuerpo viviente está compuesto de cuatro elementos.

28 Aristóteles, *De Caelo*, I, 2, 270 *a* 18-22.

29 Cicerón, *Tusculanas*, I, 10-22.

30 Id., *De natura Deorum*, I, 13, 33 (fr. 26 R): véase nuestro comentario a este texto en *L'âme dumonde*, p. 117-118.

31 Id., *ibid.*, II, 16, 43-44 (44 - fr. 24 R): *L'âme du monde*, p. 107-108.

32 Aristóteles, *De part. anim.* I, 5, 645 *a* 9: ἡ δημιουργήσασα φύσις.

33 Id., *De Caelo*, I, 4, 171 *a* 33: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.

34 Cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 836 *b* 28 s. y J. M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie* (Introducción a su edición del libro I del *De partibus animalium*), p. 45-48. Según A. Mansion, *Introduction a la physique aristotélicienne*, 2ª ed. p. 106-107, 235-236, 261-269, tales fórmulas no pasarían de ser "una figura retórica".

puede reconocerse el estilo de las primeras obras aristotélicas,[35] y que acusa la continuidad del aristotelismo primitivo con las tesis del platonismo primitivo tardío. "La naturaleza, escribe Aristóteles, hace todo en mira de algún fin. Claro, si en los objetos artificiales se muestra el arte, hay también en las cosas reales otro principio, y una causa de la misma índole, que, como el calor y el frío, no pueden venirnos más que del Todo. Es de creer, pues, que el Universo ha sido producido por una causa de esa índole, si es que ha sido producido, y que existe en virtud de una causa de esa clase, con más razón aún que los vivientes mortales."[36] Así, el *Filebo,* partiendo de la analogía del Universo y del ser viviente, del macrocosmos y del microcosmos, y fundándose en el carácter de perfección implicado en la Idea del Todo, concluye que hay una Inteligencia universal, de la cual procede la nuestra, como de la materia del Universo se han tomado los elementos de que se compone nuestro cuerpo.[37] "Lo que es seguro, prosigue Aristóteles, es que el orden y la regularidad se muestran mucho más claramente en los movimientos celestiales que alrededor de nosotros, al paso que la inconstancia y el azar se encuentran más bien entre los seres mortales. Hay sin embargo quienes reconocen que cada uno de los seres vivientes existe y ha sido producido por la Naturaleza, pero pretenden que el Universo está constituido tal como lo vemos por efecto del azar y mecánicamente, siendo así que no se advierte en él rastro alguno de casualidad ni de desorden."[38] Aristóteles reitera aquí la protesta elevada por Platón, en las *Leyes,* contra los físicos mecanicistas. En efecto, cabe distinguir tres principios de explicación de las cosas: la naturaleza, el arte y el azar; ahora bien, al paso que para los físicos mecanicistas la naturaleza se reduce a un ciego mecanismo y el Universo aparece como un producto de la casualidad, para Platón, por el contrario, la producción del Universo supone una causa inteligente; el mecanismo está subordinado a la finalidad; la naturaleza aparece como un arte soberano o el arte divino.[39]

A una causa inteligente, que actúa en persecución de una finalidad, en virtud de una especie de arte inmanente en el Uni-

[35] JAEGER (*Aristoteles,* p. 317-24) ha reconocido en el *De Caelo,* I, 9, II, 1, pasajes que por su estilo parecen estar tomados del *De philosophia.* Cf. otros ejemplos de tales reproducciones en los *Dialogorum* fragmenta, editados por R. WALZER.

[36] ARISTÓTELES, *De partibus animalium,* I 1, 641 *b* 12-18: ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα.

[37] PLATÓN, *Filebo,* 29 *a*-30 *b.* Cf. *Réalisme et idéalisme chez Platon,* p. 115-116; *L'idée d'univers dans la pensée antique,* p. 11-12; *Le sens du platonisme,* p. 254-258.

[38] ARISTÓTELES, *De part. animal;* I, 1, 641 *b* 18-23.

[39] PLATÓN, *Las Leyes,* X, 889 *b* s., 892 *a-c.* Cf. *Sofista,* 265, *e:* τὰ μὲν φύσει λεγόμενα ποιεῖσθαι θείᾳ τέχνῃ.

verso, es a lo que Aristóteles da también el nombre de *naturaleza*.[40] Recoge de este modo la herencia platónica y trata de construir una cosmología finalista. La explicación del mundo visible no puede contentarse con una causalidad mecánica; supone la Inteligencia organizadora, proclamada en el *Filebo*;[41] pero pasa del Modelo inteligible, que se imagina separado del mundo sensible y exterior a la Inteligencia, que se rige sobre él; el orden ideal no tiene realidad fuera de la Inteligencia, ni realización fuera del mundo. El realismo de lo inteligible, la separación de la Idea y de lo sensible, no es, pues. esencial para una cosmología finalista, según el designio último de Platón.[42] Al rechazar las ideas platónicas, Aristóteles no ha roto, pues, con el platonismo considerado en su espíritu; entiende más bien liberarlo de su expresión imaginativa, librarlo de una metáfora.

[40] Aristóteles, *De part. animal.*, I, 1, 641, *b* 26 (a la conclusión del pasaje aquí citado): ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν.

[41] Platón, *Filebo, 27 b:* τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν... τὴν αἰτίαν. Cf. 30 *c:* αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα..., σοφία καὶ νοῦς λεγομένη...; lo cual justifica la creencia: ὡς νοῦς ἔστι βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς.

[42] Cf. *Réalisme et idealisme chez Platon,* p. 89-92.

CAPITULO II

LA CRÍTICA DE LAS IDEAS PLATÓNICAS

Había sorprendido ya a los antiguos la insistencia con que Aristóteles combate la teoría platónica de las Ideas. Proclo, en un fragmento conservado por Filopón, destaca los pasajes en que reaparece dicha crítica: "En los *Analíticos segundos* (I, 22, 83 *a* 33), trata las Ideas de fruslerías (τερετίσματα); al comienzo de la *Ética a Nicómaco* (I, 6), ataca la Idea del Bien; en la Física se niega a considerar las Ideas como causas de la generación (*De Gen. et Corr.*, II, 9, 335 *b* 10 ss); en la *Metafísica* condena esta doctrina desde el primer libro (A 9); vuelve a la carga en el libro Z, cap. 16, y finalmente en los últimos libros, principalmente en M. cap. 4-5; y en sus diálogos proclamaba abiertamente que no podía aceptar dicha doctrina por más que se lo acusase de ingratitud." [1] Sin embargo, pueden apreciarse en la *Ética a Nicómaco* las precauciones a que recurre antes de empezar la crítica de la Idea del Bien: esa labor le es penosa, pues va a tener que oponerse a sus amigos, los partidarios de las Ideas; pero se reconocerá que, tratándose de la verdad, es preferible, y hasta obligatorio, sacrificar los sentimientos en aras de ella: de dos objetos que nos sean queridos, la piedad exige que se prefiera la verdad.[2]

La realización del universo. Para apreciar las críticas de Aristóteles a propósito de las Ideas platónicas, conviene considerar ante todo cómo él entiende dicha teoría. Resulta a sus ojos de la conjunción de dos influencias: la del movilismo heraclíteo, trasmitido a Platón por la enseñanza de Cratilo, y la de Sócrates. Platón había conservado de la enseñanza de Cratilo que los seres sensibles son perpetuamente cambiantes (ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθη-

[1] Proclus, en. Philopon, *De aeternitate mundi*, II 2, p. 31 Rabe. Estas observaciones de Proclo se encontraban ya en una forma equivalente en Plutarco, *Adv. Colotem*, 14, 4, p. 1115 *bc*.

[2] Aristoteles, *Eth. Nic.* I 6, 1096 *a* 12-17: ...ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. Aristóteles reproduce aquí la idea de Platón (*Rep.*, X, 595 *c*) a propósito de Homero: οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ. El concepto llegó a hacerse proverbial bajo la forma: *amicus Plato, magis amica veritas.*

τῶν αἰεὶ ῥεόντων); por otra parte, había heredado de Sócrates un método que él aplicaba solamente a las cuestiones morales y que consistía en la búsqueda de definiciones universales (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου). A sus ojos, solamente lo Universal, la esencia permanente, captada por la definición, podía suministrar un objeto a la ciencia. Seguíase de ello que la ciencia no podía tener como objeto inmediato lo sensible, que es perpetuamente cambiante; una ciencia no podía versar sobre lo sensible más que a condición de que se admitiesen, al margen de lo sensible, esencias inmutables o Ideas, y de que las cosas sensibles, múltiples y cambiantes, tomaran su ser de las Ideas, no existieran más que participando de las ideas. En virtud de dicha participación existen, según Platón, las cosas sensibles, del mismo modo que de las Ideas reciben respectivamente también sus nombres.[3] Y Aristóteles se cuidaba bien de señalar en qué se apartaba aquella teoría de la posición puramente epistemológica de Sócrates. Este filósofo no hacía del Universal, objeto de la definición, una entidad separada (χωριστόν); los platónicos habían sido quienes habían introducido aquella separación y dado a tales entidades el nombre de Ideas.[4]

¿Es correcta esta interpretación de la teoría de las Ideas y del origen de ellas? La Idea platónica es a los ojos de Aristóteles un universal realizado; las Ideas son universales erigidos a sustancias. Aristóteles, por su parte, considera él también el universal objeto de la definición como la condición indispensable de la ciencia. No hay a sus ojos verdadera ciencia sino por medio de la demostración; ahora bien, la demostración supone un término medio que tiene que ser imprescindiblemente un universal, objeto de una definición; pero ese universal no tiene por qué estar realizado fuera de los casos singulares. Si a la demostración por medio de un universal le es necesario un término único capaz de atribuirse a muchos sujetos (ἓν κατὰ πολλῶν), no es necesario que sea una unidad realizada al margen de esos mismos sujetos múltiples (ἕν τι παρὰ τὰ πολλά).[5] Aristóteles, por la función que atribuye a Sócrates, hace de él el iniciador de su propia epistemología;[6] apela a la autoridad de Sócrates para rechazar la excrecencia ontológica que Platón, al realizar el universal, había introducido en la epistemología.

[3] ARISTÓTELES, *Metafísica,* A 6, 987 *a* 32-*b* 10; M, 1078 *b* 12-19. Con Ross, *Plato's theory of Ideas,* p. 154, leemos nosotros la última frase (987 *b* 9-10): κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἴδεσιν.
[4] *Metaf.,* M. 4, 1078 *b* 30-32.
[5] *Anal. post.,* I 11, 77 *a* 5-8.
[6] *Metaf.* M 4, 1078 *b* 23-24: ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν.

La Idea platónica: El "a priori" y la finalidad. ¿Pero la Idea platónica es esencialmente un universal, el objeto de una definición obtenida por inducción a partir de los casos particulares, tal como la entiende Aristóteles? Sin duda, puede actuar como un universal; se atribuye a la multitud de los objetos singulares, que reciben de ella su nombre;[7] pero no es ésa su función primordial. No fue a fin de definir universales y de demostrar por silogismo por lo que Platón fijó sus Ideas. La Idea platónica no es una idea general, obtenida por abstracción: "Al paso que la idea general, escribe G. Milhaud, resulta siempre de la comprobación de los caracteres comunes a una multitud de objetos, nos sentimos inducidos a admitir la Idea platónica mucho más por la contradicción de las impresiones exteriores que por las semejanzas de ellas".[8] Los objetos sensibles aparecen grandes o pequeños, iguales o desiguales, según el sujeto a quien aparecen o el término con el cual se los compara; pero la relación de igualdad o desigualdad, inferioridad o superioridad, definida por el intelecto, es siempre idéntica a sí misma.[9] La Idea platónica no es, pues, un género abstracto; es la relación que, planteada por el espíritu, permite escapar a la ambigüedad de lo sensible y determinarlo objetivamente. Es la determinación *a priori*, o sea la hipótesis, la definición de lo que hay que suponer en la cosa sensible cuyas propiedades se desean conocer deductivamente.[10] Lo que disimula o desconoce la versión aristotélica acerca del origen de la teoría de las Ideas, es que la epistomología platónica responde a los procedimientos de la física matemática tal como la practicaban los pitagóricos de la escuela de Arquitas.[11] Pues bien, si es vano y absurdo, como lo pretende Aristóteles, realizar el universal al margen de los objetos singulares, no lo es admitir el carácter *apriorístico* de la relación, de la definición matemática, la necesidad inherente a los objetos ideales comprendidos por la definición, la anterioridad de la determinación intelectual a los objetos sensibles constituidos por ella. Es esta necesidad, esta anterioridad, lo que se significa metafóricamente por el realismo de las Ideas, de las esencias inteligibles. Decir que las Ideas son reales y que las cosas sensibles denominadas según ellas no existen más que por ellas, es decir que no hay en la naturaleza círculos ni triángulos sino en tanto en cuanto a la diversidad de las imágenes sensibles se puedan aplicar las determinaciones geométricas por medio de las cuales se definen

[7] PLATÓN, *Parménides,* 130 *b:* εἴδη εἶναι ἄττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν.

[8] G. MILHAUD, *Les philosophes-géomètres de la Grèce,* p. 259.

[9] PLATON, *Fedón,* 74 *b ss.;* cf. *República,* V, 479 *b.*

[10] ID., *Fedón,* 100 *a,* 101 *d.* Cf. nuestro comentario a estos textos en *Le sens du pletonisme,* p. 345-346.

[11] Cf. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* p. 123-150.

idealmente dichas figuras, y más generalmente que los objetos no se constituyen entre la confusión de los fenómenos más que por la intervención de los conceptos, de las determinaciones intelectuales.[12]

Si se replica que se dan en la naturaleza estructuras independientes de nuestras definiciones, independientes de las hipótesis que nos formamos para analizar lo dado, determinaciones que le aplicamos para constituir objetos, entonces, pasando de la epistemología a la ontología, se podrá responder que tales estructuras no pasan de ser la realización empírica de arquetipos ideales, concebidos por una soberana Inteligencia, comprendidos dentro de una organización ideal que manifiesta la exigencia suprema del Bien. En este sentido hay que entender la trascendencia del Universo inteligible. Ahora bien, esta respuesta de la ontología finalista no podría ser repudiada por Aristóteles; no pudo rechazar más que una expresión groseramente realista de ella; y la metafísica aristotélica no será más que un esfuerzo para traducir a términos desprovistos de toda metáfora realista la dialéctica finalística de Platón.

Las objeciones de Aristóteles. El principal texto en el cual expone Aristóteles la crítica de las Ideas platónicas es el capítulo 9 del libro A de la *Metafísica,* reproducido sustancialmente en el libro M, capítulos 4 y 5 de la misma obra. Ahora bien, es notable que en el libro A emplee Aristóteles la primera persona del plural (*nosotros*) para designar a los partidarios de la teoría de las Ideas; critica la tesis de una escuela de la cual se considera miembro él mismo; por el contrario, en los capítulos correspondientes del libro M, ha desaparecido ya la forma *nosotros.* Jaeger concluye de ello que el libro A de la *Metafísica* se compuso en una época bastante antigua, cuando Aristóteles se consideraba todavía platónico, probablemente durante su residencia en Assos, donde tenía como compañero a Jenócrates. El libro M, por el contrario, sería de la época de su enseñanza en Atenas; a la crítica del platonismo tradicional agrega la de las doctrinas de Espeusipo y de Jenócrates, los maestros de la escuela rival.[13]

Ante todo, a los ojos de Aristóteles, la teoría de las Ideas no está bien fundada. Si la ciencia no puede tener otro objeto más que lo universal, no es necesario, sin embargo, que lo universal

12 Cf. nuestro estudio: "L'idéalisme platonicien et la transcendance de L'être", en *Mélanges Diès,* p. 195 ss.

13 W. JAEGER, *Aristoteles,* p. 175-178, 181-183. En el libro A, cap. 9 de la *Metafísica,* resumía Aristóteles uno de sus tratados perdidos, el Περὶ ἰδεῶν. Cf. P. WILPERT, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (el otro escrito aristotélico estudiado en esta obra es el Περὶ τἀγαθοῦ, supuesta reconstrucción de la legendaria lección de Platón acerca del bien.

exista separadamente (χωριστόν), realizado al margen de lo sensible. En tal caso, agrega Aristóteles, si la ciencia necesitara las Ideas separadas, habría Ideas no sólo de las sustancias, de los objetos que existen en sí mismos, de los seres, sino también de sus maneras de ser, de sus modalidades y relaciones; pues también éstas pueden ser objeto de la ciencia.[14] Ahora bien, ¿es concebible que haya una Idea, es decir una sustancia, de la blancura, de la justicia, o de la igualdad, por ejemplo, siendo así que la blancura, la justicia, la igualdad, no son sustancias?

Desprovista de fundamento, puramente gratuita, la hipótesis de las Ideas es además inútil; no requiriéndosela para que brinde un objeto al reconocimiento, la Idea separada no puede contribuir en nada a la explicación de las cosas. Realizar los universales, los géneros, como lo hacen los partidarios de esta teoría, es no explicar la organización del Universo; es hipostasiar los datos del problema, no resolverlo. Invocar, para explicar la estructura del mundo sensible, un mundo inteligible de idéntica estructura, es recurrir a un mito;[15] esta pretendida explicación sólo consigue duplicar el número de los objetos de los cuales hay que dar cuenta.[16]

Ficción superflua, la Idea no puede explicar ni el ser ni la producción de las cosas.[17] ¿Cómo podría ser causa del ser de un objeto si está ella separada de ese objeto, si no le es inmanente?[18] Decir que el objeto sensible participa de la Idea, o que la Idea es para él un paradigma, es hablar en el vacío, servirse de metáforas, como los poetas.[19] La Idea no puede fundar el ser de un objeto sensible, constituyendo su esencia o realidad, su *ousía*, si está ella separada del objeto sensible. Es imposible que estén separados la *ousía* y aquello de lo cual es ella *ousía*.[20] ¿Cómo podrían, pues, las Ideas, si constituyen la esencia de los seres, hallarse separadas de ellos?

Por otra parte, ¿cómo la Idea iba a ser causa de la producción de las cosas? Para la producción, como para todo cambio, se necesita una causa motriz; pues bien, la Idea trascendente, sustancia inmóvil, no podría cumplir esa función.[21] Aun suponiendo que se la exija como modelo, se necesitaría todavía, para explicar la producción de los seres, la intervención de un agente que con-

[14] Aristóteles, *Metafísica* A 9, 990 *b* 11-17, 22-31.
[15] Id., *ibid.*, B 2, 997 *b* 5-12.
[16] Id., *ibid.*, A 9, 990 *a* 34-*b* 8.
[17] Aristóteles, en 991 *b*, quiere discutir la tesis del *Fedón:* ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν.
[18] *Ibid.*, 991 *a* 14: οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν.
[19] *Ibid.*, 991 *a* 20-22; cf. 992 *a* 28-29.
[20] *Ibid.*, 991 *b* 1: ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία.
[21] *Ibid.*, 992 *a* 24-29.

templara ese modelo y se pusiera a reproducirlo.[22] En resumen, la teoría de las Ideas no responde a las necesidades de la explicación física; desconoce el papel de la causa eficiente y no toma en cuenta tampoco la causa final.[23]

En fin, hay una dificultad lógica, inherente a la concepción misma de la Idea separada, y que hace inconcebible la participación.

El Universal y la sustancia. La Idea se concibe, nos dice Aristóteles, a la manera de un universal; pero una sustancia, en su opinión, es necesariamente individual. Hacer de la Idea una sustancia, de la idea general de hombre un Hombre inteligible o un Hombre-en-sí (τὸ αὐτοάνθρωπος, 991 *a* 29), es reducirla a no ser más que un individuo de tantos; el Hombre inteligible quedará yuxtapuesto a los hombres sensibles, quedará comprendido con ellos dentro de un género común, el "tercer hombre", y así sucesivamente, hasta el infinito.[24]

Además, ¿cómo concebir la jerarquía de los universales, géneros y especies, si están hipostasiados, constituidos como sustancias? El individuo, Sócrates, Calías, etc., participa de la Idea del hombre, de quien toma su ser y que constituye su esencia: el Hombre-en-sí, aunque separado de Sócrates, es la sustancia de Sócrates. Pero el hombre, a su vez, participa del bípedo, y éste del animal. Si a cada grado de la jerarquía corresponde una sustancia, si el animal es la sustancia del bípedo y el bípedo la sustancia del hombre, tendremos la sustancia de Sócrates constituida por una acumulación de sustancias. ¿A qué se reduce, entonces, la unidad de la sustancia?[25] A esa dificultad le encuentra Aristóteles una solución en la distinción entre potencia y acto. El universal, en su opinión, no existe fuera de los individuos, de los seres particulares; no está realizado al margen de ellos a título de sustancia; es que no es una sustancia, una realidad existente en acto; no existe más que en potencia, virtualmente, como una posibilidad ambigua: el animal es la posibilidad de lo pedestre o lo ápodo; lo pedestre es la posibilidad de lo cuadrúpedo o lo bípedo; el género, la posibilidad ambigua de esas distintas especies;[26] pero solamente la especie es actual, es una *ousía,* una forma sustancial. El género no se actualiza más que en esta o en aquella especie; el bípedo que

[22] *Ibid.,* 993 *a* 22-23.

[23] *Ibid.,* 991 *a* 29-33. Este reproche, dirigido a la Idea platónica, es desconcertante. No se explica más que por el contexto, referente a los quo, como Espeusipo, han reducido la filosofía de las Ideas a una especulacián abstrusa acerca de los números: ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία.

[24] Este argumento, designado por la expresión τὸν τρίτον ἄνθρωπον (990 *b* 17 - 1079 *a* 13), se desarrolla en 991 *a* 2-5, y más claramente todavía en *Metafísica,* Z 7, 1032 *a* 2-6.

[25] *Metafísica, a* 9, 991 *a* 27-31; Z 13-14.

[26] *Ibid.,* Z, 12, 1038, *a* 5-9.

no fuera ni hombre ni pájaro, el pájaro que no fuera ni gallo ni águila ni volátil de ninguna otra especie, no son, desde el punto de vista del conocimiento más que abstracciones, y en relación al ser más que como posibilidades ambiguas e indeterminadas. Sólo la especie es perfectamente determinada y real.

Pero esta solución, que identifica la *ousía* o sustancia con la forma de la especie, ¿es compatible con la concepción según la cual la sustancia es el sujeto concreto, individual? No tiene la especie, como el género, una extensión? ¿No es ella también otro universal? ¿Y puede ella coincidir con el individuo para constituir la sustancia? A resolver esta dificultad fundamental tenderá todo el esfuerzo de la metafísica aristotélica.

Segunda parte

EL SABER

CAPÍTULO I

LA CIENCIA Y LA OPINIÓN

El rechazo de las Ideas platónicas, profesado por Aristóteles a partir del *De Philosophia*, no implica la ruptura con la inspiración del platonismo. El universo del *De Philosophia*, como el del *De Caelo*, no es la imagen de un Modelo inteligible ni la obra de un Demiurgo; pero no deja de ser un Viviente organizado, animado (ἔμψυχος); la naturaleza no se reduce a un mecanismo ciego, sino que es un arte inmanente. De este modo se salva el finalismo físico de Platón.[1] Por otra parte, la crítica de las Ideas platónicas, tal como se la expresa en el primer libro de la *Metafísica*, supone una epistemología heredada de Platón y que se puede hacer remontar, según Aristóteles, al mismo Sócrates: la ciencia no puede tener otro objeto que lo Universal. Aristóteles acepta esta epistemología, pero se niega a realizar lo Universal; pues la realidad a sus ojos no puede consistir más que en las cosas singulares. Sólo las cosas singulares son reales; es un contrasentido realizar lo Universal; éste no podría existir fuera de los seres singulares. Es la realización y la separación de lo Universal, el realismo de lo Inteligible, la dualidad de lo Inteligible y lo sensible lo que rechaza Aristóteles, pero no la función epistemológica de lo Universal, la misión de la Idea dentro del conocimiento. Aristóteles no rechaza la epistemología platónica; pero quiere liberarla del realismo de lo Inteligible, que no es a su modo de ver más que una excrecencia ontológica.[2]

A la teoría de las Ideas platónicas opone Aristóteles, por tanto, una teoría del ser que apela al sentido común. ¿No yace ya, en el interior de la filosofía de Aristóteles, un conflicto entre la teoría de la ciencia, epistemología heredada del platonismo, y la teoría del ser u ontología? La epistemología es idealista; la ontología es empirista. La ciencia tiene por objeto lo Universal, pero lo Universal no es real; solamente lo singular, lo sensible, es real. Seguiríase de ello que la ciencia no tiene por objeto lo real, y que

[1] Cf. aquí, pp. 21-24.
[2] Cf. aquí, pp. 25-26.

lo real no es conocible. La metafísica consiste en un esfuerzo por superar esta oposición, este conflicto entre el platónico y el empirista.[3] Para comprender dicho esfuerzo tenemos que examinar más concretamente qué idea se formó Aristóteles de la ciencia, y después cómo se formó su ontología.

La ciencia, conocimiento de lo necesario. Para Aristóteles, lo mismo que para Platón, la ciencia es el conocimiento verdadero y cierto; se la concibe como el ideal y la perfección del conocimiento y se caracteriza por oposición a la opinión: la opinión puede ser verdadera o falsa; la ciencia no podría dejar de ser verdadera.[4] Si es así, si la ciencia se define intrínsecamente por su infalibilidad, síguese de ello que no puede tener por objeto lo que es contingente, es decir, lo que puede ser o no ser, lo que podría ser de otro modo. Un hombre puede ser moreno o rubio, sano o enfermo; cualquiera de estos atributos puede pertenecerle realmente y afirmarse verdaderamente de él; pero no podría ser objeto de ciencia, conocido en forma racional y teórica, sino solamente de un modo empírico. Si la ciencia tuviera por objeto un atributo o un carácter contingente, susceptible de ser de otro modo, cuando cambiara ese atributo, la ciencia dejaría de ser verdadera; pero esto es imposible. La ciencia se define como el conocimiento verdadero e infalible; no podría por tanto tener otro objeto que lo que no puede dejar de ser, lo que es necesario, lo que no puede ser de otro modo.[5]

Pero si solamente lo necesario puede ser objeto de ciencia, puede ocurrir, sin embargo, que sea conocido de otro modo que científicamente. Las propiedades necesarias de una figura, los caracteres que no podrían faltar en una especie viviente, pueden ser conocidos sin embargo empíricamente, descubiertos de un modo accidental; pero ignoramos en esos casos si tales caracteres son necesarios; no sabemos si no pueden ser de otro modo. Nuestro conocimiento no podría decirse entonces infalible; no tenemos derecho a llamar ciencia ese conocimiento, ni a considerarnos por tanto seguros y ciertos. Es lo que destaca Aristóteles al comienzo de los *Segundos Analíticos:* "De cada objeto estimamos tener la ciencia, en el sentido absoluto del término (ἁπλῶς) y no a la manera de los sofistas, de una manera accidental, cuando creemos conocer la causa (τὴν αἰτίαν) en virtud de la cual la cosa

[3] Cf. Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce,* t. III, cap. 6 y 7: "El Platónico y el Asclepiada", y p. 40-41, 61, de la trad. francesa.

[4] Cf. Platón, *República,* V, 477 *e:* πῶς γὰρ ἄν, ἔφη, τό γε ἀναμάρτητον τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ ταὐτόν ποτέ τις νοῦν ἔχων τιθείη.

[5] *Anal. post.,* I 33, 88 *b* 30-89 *a* 10.

es, sabiendo que ella es su causa y que el efecto no puede ser de otro modo".[6]

En otras palabras, no basta, para que el conocimiento merezca la denominación de ciencia, que el objeto conocido sea necesario. Es imprescindible también que se lo conozca como tal; y no puede conocérselo así sino a condición de que se lo refiera a su causa. El conocimiento científico es el que capta lo necesario como tal; implica, por tanto, el conocimiento de la causa; lo cual significa, no sólo que no se ignora cuál es la causa, sino que también se la concibe como causa, que se capta el nexo en virtud del cual el efecto proviene de ella necesariamente; se tiene que captar la dependencia necesaria del efecto respecto de la causa.

No se puede conocer científicamente más que un efecto o una propiedad necesaria;[7] lo que no es necesario, no es objeto de ciencia; pero lo necesario por su parte no se conoce científicamente más que cuando se sabe lo que lo hace necesario. Una propiedad se conoce científicamente cuando se sabe, no sólo *que* ella es, sino *por qué* y que no puede ser de otro modo;[8] la ciencia no es, por tanto, únicamente conocimiento verdadero, sino que es también un conocimiento cierto, del que no se puede dudar. Ahora bien, esa certidumbre nos la consigue la demostración,[9] por medio de la cual se vincula una conclusión a los principios en que se funda, que hacen imposible la negación de ella. Conocemos que un efecto o una propiedad es necesaria, y no puede ser de otro modo, cuando la negación de esa propiedad, de ese efecto, se hace imposible en virtud de las afirmaciones anteriores rigurosamente establecidas. La necesidad del efecto es, por consiguiente, una necesidad lógica; las causas que hacen que un efecto sea necesario responden a las razones que hacen necesaria la afirmación. La *causa* es la *razón* del efecto, lo que lo explica, lo que hace inconcebible su negación. La necesidad que capta la ciencia es una necesidad lógica, la que concatena las nociones; tiene por paradigma la de los teoremas matemáticos.

Es, por lo tanto, en fin de cuentas, la conciencia de la necesidad de la afirmación lo que caracteriza a la ciencia; la ciencia es un conocimiento que estriba en la conciencia de sus razones; por eso alcanza la certidumbre y se eleva por encima del conocimiento empírico, de la opinión verdadera. Como lo había hecho notar ya Platón, un conocimiento no es más que una opinión verdadera sin certidumbre, mientras que no está ligado a los princi-

6 *Anal. post.* I 2, 71 *b* 9-12.

7 *Ibid.*, 71 *b* 15-16; 4, 73 *a* 21; 6, 74, *b* 6: ὃ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν.

8 *Metafísica*, A I, 981 *a* 27-30.

9 *Anal. post.*, I, 4, 73 *a* 21-24.

pios que lo fundan; las opiniones verdaderas continúan siendo huidizas mientras no están atadas por un razonamiento causal: ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ.[10]

La ciencia, conocimiento de lo Universal. Si se opone a la opinión como un conocimiento explicativo, un conocimiento por la causa o la razón demostrativa, la ciencia se contrapone por otra parte a la sensación como un conocimiento de lo Universal: "No es por la sensación, dice Aristóteles, por lo que se puede llegar a la ciencia." La percepción sensible tiene necesariamente por objeto lo singular, y la ciencia consiste en el conocimiento de lo Universal. Lo singular es lo que existe *hic et nunc;* lo Universal, lo que existe siempre y en todas partes. Ahora bien, lo Universal no puede ser captado por la sensación, circunscrita siempre a las circunstancias de tiempo y de lugar. Por lo tanto, si el objeto de la ciencia tiene que ser lo Universal, "la ciencia no puede conseguirse por la sensación." [11]

Pero, ¿por qué reclama la ciencia como objeto lo Universal? Porque la ciencia es conocimiento de lo necesario, y sólo lo Universal puede reputarse necesario. Lo necesario es lo que no puede ser de otro modo,[12] y lo que, por lo mismo, se produce en todos los casos, siempre y en todas partes; lo que no es universal es por ello mismo contingente, accidental, y de ninguna manera sería, por lo tanto, objeto de ciencia.

Por otra parte, no solamente lo universal va implícito en lo necesario; hay que decir, incluso, que se reduce a ello. "Entiendo por universal (καθόλου), escribe Aristóteles, lo que pertenece a todos (κατὰ παντός), y a cada uno *por sí,* (καθ' αὐτό) y en cuanto tal (ῇ αὐτό).[13] El sentido de esta fórmula es que lo universal no debe entenderse sólo en extensión; no es solamente lo común a todos los individuos de una clase, a todos los sujetos incluidos en un género: es lo que pertenece *esencialmente* a cada uno de ellos. Por ejemplo: todos los triángulos isósceles tienen la suma de sus ángulos iguales a dos rectos; he ahí una propiedad que pertenece a todos ellos, pero que no es esencial al triángulo isósceles en cuanto tal; pertenece esencialmente al triángulo en general; es verdaderamente una propiedad universal del triángulo, una propiedad que le pertenece *por sí,* es decir, *esencialmente* al triángulo como tal. De este modo se demuestra por la naturaleza misma del triángulo; no se conoce *científicamente* dicha propiedad cuando se la capta separadamente a propósito del triángulo equi-

10 Platón, *Menón,* 98 *a.*
11 *Anal. post.,* I 31, 87 *b* 28-35.
12 *Ibid.,* I, 33, 88 *b* 32.
13 *Ibid.,* I, 4, 73 *b* 26.

látero, isósceles o escaleno, aunque se asegurase por lo demás que no hay otra especie de triángulo. No se captaría de ese modo más que una totalidad numérica (πᾶν κατ' ἀριθμόν), y no una totalidad formal (πᾶν κατ' εἶδος); no se alcanzaría verdaderamente lo Universal, el verdadero objeto del conocimiento científico.[14]

La verdadera universalidad tiene su fundamento en la esencia; se reduce a la necesidad de lo *por sí*. Lo Universal no puede constituirse por una simple colección de hechos singulares: "El único medio de afirmar la universalidad de una relación entre fenómenos particulares, escribe el P. Le Blond, es captar el vínculo necesario que los une";[15] el κατὰ παντός, se funda en el καθ' αὑτό. "La proposición: *no hay ciencia más que de lo genérico*, no es, lo hacía notar Rodier, otra cosa que un corolario de este principio: *no hay ciencia sino de lo necesario.*"[16] Así, cabe decir con Bréhier que "los verdaderos universales son los καθ' αὑτά".[17]

Esta reducción de lo universal a lo necesario va implícita en los términos por los cuales Aristóteles caracteriza a la ciencia contraponiéndola a la opinión: "Lo cognoscible (τὸ ἐπιστητόν) y la ciencia, dice él, difieren de lo opinable y de la opinión en que la ciencia tiene por objeto lo universal y se adquiere por razones necesarias."[18] En efecto si la ciencia es un conocimiento explicativo, fundado en razones, esas razones se sacan de una esencia, que se manifiesta en relaciones necesarias y por lo tanto universales. Es en la esencia del triángulo donde hay que buscar la razón de la igualdad de los ángulos de dos rectos, así como la de las otras propiedades que pertenezcan necesariamente al triángulo y que se verifican universalmente en todos los triángulos.

La inducción. Ahora bien, si las verdades científicas son universales, es que están fundadas en razón y, por tanto necesarias; la universalidad es la expresión de la necesidad; pues puede ser también el signo de ella: "Lo que constituye el mérito de lo universal es, nos dice Aristóteles, que muestra la causa."[19] Pues la causa, lo que hace el efecto necesario y suministra la razón del aserto universal, no es nunca visible en sí misma. "Aunque nos encontrásemos en la Luna y viésemos que la Tierra se interpone, no conoceríamos por ello la causa del eclipse. Percibiríamos indudable-

[14] *Anal. post.* I, 5, 74 *a* 25-32.

[15] J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 76.

[16] Aristóteles, *Tratado del Alma*, texto, traducción y comentarios por G. Rodeir, II, p. 495.

[17] E. Bréhier, "Le concept chez Aristote", *Revue de métaphysique et de morale*, 1918, p. 417. Cf. Le Blond, *ob. cit.* p. 78.

[18] *Anal. post.*, I 33, 88 *b* 30-31: . . .ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων.

[19] *Anal. post.*, I 31, 88 *a* 5: τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον.

mente el *hecho* del eclipse, pero de ningún modo el *porqué* de él: pues no tendríamos la percepción de lo universal".[20] "Para reconocer en la interposición de la Tierra la causa del eclipse lunar, no basta la percepción sensible. Se necesitan reiteradas observaciones por medio de las cuales se trate de alcanzar lo Universal".[21] De la repetición de los casos singulares se puede inferir lo universal;[22] pero hace falta para ello una operación del pensamiento, que es propiamente la inducción. "La inducción, nos dice Aristóteles, se eleva de los casos singulares a lo Universal";[23] supone, por tanto, la percepción sensible,[24] pero no se reduce a ella. Es, como la demostración, un proceso intelectual, pero yendo al revés. La demostración parte de lo universal, y la inducción de los casos particulares; ahora bien, es imposible llegar a lo universal como no sea por medio de la inducción.[25]

Parecería, según todo esto, que la inducción tuviera por misión suministrar a la ciencia demostrativa los principios universales de que ella necesita; pero hay que tomar bien en cuenta que lo universal descubierto por la inducción, se presume solamente, no se garantiza.[26] El fundamento de la universalidad no se encuentra más que en la necesidad; la inducción, al desbrozar lo universal de las observaciones particulares, nos orienta hacia lo necesario; nos muestra la causa, pero no la capta. La ciencia aristotélica reclama principios más ciertos que los productos de la elaboración inductiva; lo necesario no se capta más que por medio de una actividad intelectual que trasciende la inducción y la corona.

20 *Ibid.*, 87 *b* 39-88 *a* 2: ...οὐ γὰρ ἦν τοῦ καθόλου αἴσθησις.

21 *Ibid.*, 88 *a* 2-3: οὐ μὴν ἀλλ' ἐκ τοῦ θεωρεῖν τοῦτο πολλάκις συμβαῖνον τὸ καθόλου ἂνθηρεύσαντες... Sin embargo, Aristóteles dirá más adelante (II, 2, 90 *b* 26-30) que si estuviésemos en la Luna, el hecho y el porqué del eclipse se mostrarían a la vez; no tendríamos necesidad de *buscar* la causa del eclipse, la veríamos inmediatamente. Pero si la percepción de la Tierra que se interpone nos dispensa de buscar en otra parte la causa del eclipse, la interposición de la Tierra no se reconoce en su función causal más que si su relación con el hecho del eclipse se considera universalmente. La percepción simultánea del eclipse y de la interposición de la Tierra no es más que una ocasión de captar lo universal: ἐκ γὰρ τοῦ αἰσθέ σθαι καὶ τὸ καθόλου ἐγένετο ἂν ἡμῖν εἰδέναι.

22 *Ibid.*, I, 31, 88 *a* 4-5: ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον.

23 *Tópicos*, I, 12, 105 *a* 13-14: ...ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφδος.

24 *Anal. post.;* I 18, 81 *b* 5-6: ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον.

25 *Ibid.*, 81 *a* 40-*b* 2: ...ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς.

26 En el ejemplo célebre del silogismo inductivo dado en *Anal. prior.*, II, 23, 68 *b* 15-29, no se garantiza que el hombre, el caballo y el mulo constituyan la universalidad de los animales sin hiel.

CAPÍTULO II

LA DIALÉCTICA Y EL SILOGISMO

La ciencia, la demostración y el silogismo. La ciencia es el conocimiento verdadero y cierto apoyado en la conciencia de sus razones; es esto lo que la define intrínsecamente. Si tiene por objeto exclusivo lo Universal, es porque solamente lo Universal es necesario, y solamente lo necesario, lo que se funda en razón, puede ser conocido con certidumbre; lo contingente, lo accidental, no podría constituir objeto de un conocimiento cierto. Ahora bien, la certeza de un conocimiento, la necesidad del objeto conocido, las establece la demostración; es la demostración la que produce la ciencia.[1] La demostración consiste en un razonamiento; demostrar es hacer uso del razonamiento para establecer la verdad; y no hay, según Aristóteles, razonamiento riguroso, capaz de servir para establecer la verdad, sino el silogismo. Éste no constituye por sí mismo una demostración; un razonamiento puede ser riguroso y no ser demostrativo; el rigor de un razonamiento no tiene nada que ver con la verdad de su conclusión. Para que sea demostrativo, para que establezca la verdad, el razonamiento tiene que ser no solamente riguroso: tiene que apoyarse en premisas bien fundadas. Pero siendo el silogismo el único razonamiento riguroso, es el instrumento indispensable de la demostración. Éste es el silogismo utilizado para establecer la verdad: el silogismo científico.

"Por demostración, dice Aristóteles, entiendo el silogismo científico; y por silogismo científico, aquel cuya posesión nos procura la ciencia." Ciertas condiciones se requieren para ello: es necesario que parta de premisas verdaderas e inmediatas, mejor conocidas que la conclusión y que sean causas de ésta. Sin tales condiciones, habrá todavía silogismo; pero no habrá demostración."[2]

Los *Analíticos*, el más importante de los tratados de lógica de Aristóteles, están consagrados a descubrir las condiciones de la certidumbre científica: ésta resulta de la demostración, y la demostración tiene por instrumento el silogismo. De ahí la división de

[1] *Anal. post.*, I, 4, 73 *a* 21-23.
[2] *Ibid.*, I 2, 71 *b* 18-24; cf. Anal. prior., I 4, 25 *b* 28-31.

la obra: los *Primeros Analíticos* exponen la teoría del silogismo; los *Segundos*, la de la demostración y de la ciencia. De éstos se ha dicho que son la razón de ser, la causa final, de los *Primeros*: la lógica formal es un medio para la teoría del saber.

El arte de la discusión y el diálogo. ¿Cómo llegó Aristóteles a elaborar la teoría del saber expuesta en los *Analíticos*? A partir de sus consideraciones sobre la dialéctica, contenidas en los *Tópicos*. Los Tópicos no son, a despecho de su colocación en el *Organum*, un complemento de los *Analíticos*, sino una obra anterior.[3] "El propósito de este tratado, anuncia Aristóteles, es encontrar un método que nos ponga en condiciones de sacar conclusiones sobre todo problema que se nos plantee, partiendo de opiniones admitidas (ἐξ ἐνδόξων), y jamás contradecirnos cuando a nuestra vez contenderemos en una discusión."[4] Es evidente que el método así encarado trasciende el uso científico; es un método de discusión aplicable a un tema cualquiera, aun en la ausencia de conocimiento cierto. Aspira a procurar una superioridad en la discusión, cualquiera que sea el lugar que en ella se ocupe, el de asertor o el de contendiente; se refiere también a la práctica de un ejercicio escolar que prepara para la discusión pública y los grandes debates políticos. El método así encarado se caracteriza como dialéctica: concierne al arte de la discusión, del diálogo.

¿Qué relación puede haber entre un tal método y el de la ciencia, entre el arte de la discusión y la investigación de la verdad? Es un lugar común decir que de la discusión brota la luz. Es muy verdad que el cotejo de las opiniones diversas permite liberarse de los prejuicios y de las ilusiones subjetivas; pero la discusión puede engendrar también la confusión, si se la conduce sin método; puede ocurrir incluso que en la discusión cada cual se esfuerce por hacer que prevalezca su opinión más que porque se encuentre la verdad. La confrontación social de los pensamientos no siempre supone una voluntad de llegar a un acuerdo; no es a menudo, como toda relación social, más que una ocasión para que el individuo ejerza su voluntad de poder. Por lo tanto, la dialéctica, arte de la discusión, es susceptible de una utilización ambigua; en manos de Sócrates es un método de investigación de la verdad en común; para los sofistas es un instrumento de éxito personal. Sócrates usa en la discusión los mismos procedimientos que los sofistas, pero se distingue de ellos en la forma en que los utiliza, por los fines a los cuales los orienta.[5]

Es sin duda a Sócrates a quien remonta el mérito de haber mostrado en el diálogo, en la discusión sincera y bien llevada, un

[3] Cf. la Introducción a la traducción de los *Tópicos* por J. TRICOT.
[4] *Top.*, I i, 100 *a* 18-21.
[5] Cf. nuestra obra: *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, p. 11-13, 16.

medio de descubrir la verdad. En materia de opiniones morales, en casos de discusión sobre los valores, es ella el equivalente de lo que es la medida en casos de desacuerdo acerca de los tamaños[6] Pero solamente en virtud de la sinceridad intelectual, de la fidelidad a la exigencia interior,[7] puede la dialéctica, arte de interrogar y responder, llegar a ser un instrumento de conocimiento; será para Platón el método supremo de la ciencia, el que nos hace conocer, a través de la idea del Bien, la esencia de cada cosa.[8]

Pero en el mismo Sócrates la dialéctica aparece también bajo otro aspecto: tanto como para buscar la verdad, sirve para confundir a un arrogante, y más en general para poner a prueba la opinión de otro, para examinar (ἐξετάζειν) a un interlocutor; tanto como un método de investigación fundado en la reflexión, es un instrumento de crítica.[9] "Ahora bien, hace notar Aristóteles, es evidente que el arte de examinar no implica el conocimiento de ningún objeto determinado... Pues es posible que cualquiera que no sabe, examine a otro que tampoco posea el saber... Todos los hombres, hasta los ignorantes, se sirven de este modo de la dialéctica y del método de prueba; pues todos, en una cierta medida, se esfuerzan por poner a prueba a quienes pretenden saber." [10] Esta pretensión del ignorante de querer juzgar al sabio, encubre de hecho la reivindicación de la reflexión frente a las ambiciones tecnicistas.

La dialéctica y la ciencia. Es este aspecto crítico de la dialéctica socrática lo que conserva principalmente Aristóteles. Aparece así como un arte del razonamiento, independiente del conocimiento de cualquier objeto determinado, como un arte formal, distinto de toda ciencia particular, dotado, sin embargo, de su propia técnica, y capaz: 1º de servir de auxiliar a la ciencia; 2º de suministrarle, gracias a un perfeccionamiento de su técnica, un instrumento adecuado.

1º *La dialéctica, auxiliar de la ciencia.* El arte de la discusión es independiente de la competencia científica; permite, sin embargo, refutar la pretensión científica, y asimismo someter las opiniones recibidas a un examen crítico, rechazar las que son inadmisibles y preparar así el terreno abriendo el camino a la investigación científica. De este modo los principales tratados científicos de Aristóteles comienzan por un examen dialéctico, en el cual se

6 Platón, *Eutifrón*, 7 *b-d*.
7 Cf. Id., *Gorgias*, 472 *b-c*.
8 Id., *República*, VII, 532 *ab*, 534 *b, d*.
9 Cf. Id., *Cármides*, 170 *a*-172 *b*, y *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, p. 124-126.
10 *Top.*, IX (*Ref. Soph.*) II, 172 *a* 23-31.

expone el estado de la cuestión, se mencionan las teorías en curso, se señalan las dificultades o *aporías* que dividen a los sabios y se someten las distintas opiniones, desde un punto de vista formal, a una comprobación crítica.[11] Ese inventario previo adopta frecuentemente la forma de una exposición histórica de las doctrinas anteriores; pero su destinación crítica compromete su valor documental. "Por lo común, escribe Hamelin, el historiador, en Aristóteles, se supedita al dialéctico: no expone las doctrinas de sus antepasados sino para extraer de ellas las ἀπορίαι de que tiene necesidad para preparar sus soluciones."[12] Tal es, para Aristóteles, la función principal de la dialéctica; si no llega a comprobar, intenta por lo menos de poner a prueba; no tiene un valor probatorio, pero sí una función tentativa: la dialéctica es tentativa en las materias en que la filosofía es cognoscitiva.[13]

2º *La dialéctica y el instrumento científico.* Ahora bien, Aristóteles se jacta de haber aportado, en los *Tópicos*, una importante contribución a ese arte formal distinto de la ciencia. Existían ciertamente, dice, antes de él, tratados de retórica; pero en cuanto al arte de sacar conclusiones, reivindica el mérito de ser el primero que ha formulado reglas para ello, mientras que sus predecesores se limitaban a proponer modelos de razonamiento, formas que imitar.[14] Los *Tópicos* se proponen definir los lugares (τόποι), es decir, las formas más generales de la enunciación y del razonamiento, los procedimientos más constantes de la argumentación.[15] Pero el principal descubrimiento de que se enorgullece Aristóteles es el del silogismo, y conviene poner en claro lo que a sus ojos constituye el mérito de dicho razonamiento. Esto se desprende de la comparación que instituye él mismo en los *Primeros Analíticos* entre el silogismo y el método platónico de división. Este método, característico de la dialéctica platónica, pretende llegar a la de-

[11] Así ocurre principalmente con los libros A y B de la *Metafísica* y el libro I del *De anima*. Frecuentemente cada uno de los tratados particulares reunidos en una obra de conjunto, como la *Física*, por ejemplo, comienza por un estudio dialéctico de la cuestión. Acerca de la utilidad de la discusión de las *aporías* para llegar a una solución (εὐπορία), cf. *Top.*, I 2, 101 *a* 34-36; *Metaf.*, B I, 995 *a* 27-30.

[12] HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 233. Véanse a este respecto los notables trabajos de H. CHERNISS, señalados en la Bibliografía p. 295.

[13] *Metaf.*, Γ 2, 1004, *b* 25: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική.

Con esta función de la dialéctica se vincula su misión en el descubrimiento de los principios en que se fundan las distintas ciencias; cfr. *Top.*, I, 2, 101 *a* 36-*b* 4.

[14] *Top.* IX (Ref. Soph.), 34, 183 *b* 34 ss., y principalmente 184 *a* - 9-*b* 3.

[15] Cfr. *Retórica*, I 2, 1358 *a* 12-14; II 26, 1403 *a* 18: ἔστι γὰρ... τόπος, εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει. Un lugar es aquello en que coinciden una pluralidad de razonamientos oratorios. Los capítulos 23-25 del libro II de la *Retórica* contienen una lista detallada de los "lugares".

finición de una especie por medio de sucesivas subdivisiones del género en el cual está ella contenida; [16] ahora bien, Aristóteles ve en ella un esfuerzo imperfecto, pero notable, hacia su propio método; caracterizándola de "silogismo impotente".

La "división" platónica y el silogismo. "La división según los géneros es una pequeña parte del método que acabamos de describir, como es cosa fácil de ver; en efecto, la división es como un silogismo impotente" (οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός).[17] Por este método se jacta la dialéctica platónica de captar la esencia de cada cosa, de establecer su definición; pero el inconveniente de él es que postula lo que hay que demostrar: ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι, αἰτεῖται.[18] Lo que resulta necesario en cada etapa de la división es que el tema de que se trata caiga bajo uno u otro de los términos de la dicotomía; ¿pero bajo cuál precisamente? A esa cuestión no se da respuesta necesaria; se la suple mediante un postulado, un llamamiento a la intuición. Por ejemplo, es necesario que el hombre sea mortal o inmortal; pero si se responde que es un viviente mortal, esto se lo asume, pero no se lo demuestra. Después, una vez admitido que es animal, es necesario que sea *pedestre* o *ápodo*; si se responde "pedestre", es ello todavía una asunción no demostrada.[19] La impotencia de un tal método salta a la vista en cuanto se deja de lado la intuición. Por ejemplo, está fuera de duda que la diagonal del cuadrado es una longitud; esto supuesto, es evidente que toda longitud es conmensurable o inconmensurable; pero, ¿qué se concluirá de ello a propósito de la diagonal? El método de división no puede enseñarnos nada a este respecto; nos pone frente a una opción, pero no nos suministra conclusión alguna.[20] Cuando parece, pues, contribuir a la definición, lo hace guiando la investigación de ella, ordenando la serie de los interrogantes; pero no suministra por sí mismo ninguna respuesta. Cada respuesta es una concesión no demostrada.

Por esta crítica del método de la división se ve cuál es a juicio de Aristóteles el mérito del silogismo: es un razonamiento que concluye por sí mismo, independientemente de todo llamamiento a la intuición, de toda concesión del contrincante. La dialéctica se presentaba a sus ojos como un conjunto de procedimientos formales, una técnica de la discusión, independiente del conocimiento de la verdad; pero aquella técnica era inseparable del ejercicio del diálogo; suponía la colaboración del contrincante, la espontanei-

[16] Cf. PLATÓN, *Fedro* 265 *e*-266 *a*, y el uso de este método en las definiciones del Sofista y del Político.
[17] *Anal. prior,* I, 31, 46 *a* 31-33.
[18] *Ibid.,* 46 *a* 33-34.
[19] *Anal. prior,* 46 *b* 2-19.
[20] *Ibid.,* 46 *b* 28-33.

dad de ambos interlocutores. Formal, porque era indiferente al tema de la discusión, no estaba absolutamente libre de las reacciones subjetivas de los interlocutores; no concluía *vi formae*, en virtud de la sola formalidad del razonamiento; adolecía de la insuficiencia del formalismo sin poseer su rigor. Aquel rigor se obtiene sólo por el razonamiento silogístico: "El silogismo es un razonamiento en el cual, de algunos supuestos se sigue necesariamente una conclusión diferente sólo por haberlos supuesto."[21]

Pero esta necesidad lógica, este rigor del razonamiento, no garantiza en modo alguno por sí solo la verdad de las conclusiones. El silogismo, al elevarse al rigor lógico, no cesa en modo alguno de ser un razonamiento formal, como los procedimientos de la dialéctica, de los cuales emana y los lleva a la perfección. La dialéctica era, a los ojos de Platón, el instrumento de la investigación de la verdad, el método supremo de la ciencia, ya que asociaba con técnicas formales, tomadas de la Sofística, una reflexión acerca de la exigencia interior, heredada de Sócrates; separada de una tal reflexión, la dialéctica, reducida a un arte formal, no podía ser más que un auxiliar de la ciencia; llegada con el silogismo a un perfecto rigor, dicho arte formal puede suministrar a la ciencia un instrumento adecuado, que responda a las necesidades de la demostración; pero no podrá bastar para el descubrimiento de la verdad ni para suministrar principios a la demostración.

21 *Ibid.*, I, 24 *b* 18-20: συλλογισμός δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι.

CAPITULO III

LA DEMOSTRACIÓN Y LOS PRINCIPIOS

La ciencia, conocimiento verdadero y cierto, no puede tener otro objeto que lo Universal, lo necesario; pero es conocimiento de lo necesario en cuanto tal; implica el conocimiento de las razones que hacen necesario el aserto; o, lo que es lo mismo, es conocimiento explicativo, conocimiento por la causa. Ahora bien, el silogismo es un razonamiento que establece la necesidad de una conclusión a partir de sus premisas;[1] es apropiado, por su forma misma, para dar la explicación de lo que se afirma en la conclusión, para mostrar la causa de ella; por eso está destinado a ser el instrumento de la ciencia.

La función del silogismo. El silogismo está constituido por tres términos puestos en relación en dos premisas. Dos de tales términos, los denominados extremos, están puestos cada uno en relación con un tercero, denominado término medio; y la conclusión establecerá la relación de los dos extremos en virtud del nexo de cada uno de ellos con el medio.[2] Así, supuesto que el *hombre* es mortal y que Sócrates es *hombre,* el silogismo concluirá que Sócrates es mortal precisamente porque es hombre. El término *hombre* suministra la *razón* de la afirmación enunciada en la conclusión; expresa la *causa* de que Sócrates sea mortal. La proposición: *Sócrates es mortal* afirma un atributo de un sujeto; cuando se la establece en la conclusión de un silogismo, el atributo se vincula en ella al sujeto por medio de una *razón;* esa razón de la afirmación, o esa *causa* de lo que se afirma, es el término medio quien la expresa: τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον.[3] Es decir: lo que hace de causa es el término medio. Se ve, por tanto, que el silogismo es el instrumento apropiado para la explicación científica, y en qué sentido ha podido escribir Hamelin "que es la vida misma de la relación causal lo que Aristóteles quiso representar por el silogismo".[4]

[1] *Anal. prior.*, I I, 24 *b* 21-22: τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.
[2] *Ibid.*, I, 4, 25 *b* 32-35; 25, 42 *a* 32-33.
[3] *Anal. post.*, II 2, 90 *a* 6-7.
[4] HAMELIN, *Le système d'Aristote,* p. 267.

Silogismo y demostración. Sin embargo, el silogismo no equivale por sí mismo a una demostración, no tiene siempre un alcance científico. La necesidad de la conclusión es independiente de la verdad de las premisas; para establecer una conclusión verdadera, para lograr una demostración, hay que partir de premisas verdaderas (ἐξ ἀληθῶν). De lo contrario, se tendrá un razonamiento riguroso, pero que no probará nada; habrá silogismo, pero no habrá demostración, o silogismo científico.[5]

El silogismo del hecho y el silogismo explicativo. No obstante, la verdad de las premisas no basta todavía para constituir una verdadera demostración, un silogismo científico. Pues, a la ciencia no le basta con establecer el hecho (τὸ ὅτι, *quod sit*); hay que captar la causa, el porqué (τὸ διότι, *cur sit*). Por otra parte, la demostración, nos dice Aristóteles, tiene que partir no solamente de premisas verdaderas, sino de premisas mejor conocidas que la conclusión, anteriores a ella y que sean su causa.[6]

A este propósito hace observar Aristóteles que *anterior* y *mejor conocido* puede entenderse en dos sentidos: anterior por naturaleza (φύσει) o relativamente a nosotros (πρὸς ἡμᾶς), mejor conocido en sí o mejor conocido para nosotros. Llamo, dice, anteriores y mejor conocidos para nosotros los objetos que están más cerca de la sensación; anteriores y mejor conocidos absolutamente (ἁπλῶς, *simpliciter*) los que están más alejados de ella. Los más remotos son los universales, y los más próximos son los objetos singulares. Así, pues, esos dos sentidos son inversos uno al otro.[7]

¿En qué sentido hay que entender, pues, que la ciencia demostrativa tiene que partir de premisas anteriores y mejor conocidas? Es lo que se indica con el agregado: *y que sean causa de la conclusión.* La demostración, para mostrar la causa, tiene que partir de premisas anteriores por naturaleza y mejor conocidas en sí mismas. Si el razonamiento toma como punto de partida unas premisas mejor conocidas y anteriores para nosotros, y si esas premisas son verdaderas, el razonamiento culminará ciertamente en una conclusión verdadera; será probatorio, pero no será verdaderamente científico o demostrativo. Servirá tal vez para establecer un hecho, pero no podrá suministrar la explicación de él ni mostrar su causa. Así, es manifiesto a la observación que los planetas, a diferencia de las estrellas fijas, no parpadean; suponemos entonces establecido, en virtud de observaciones reiteradas y por una inducción legítima, que como regla general lo que no parpadea está próximo;

[5] *Anal. post.*, I 2, 71 *b* 20-24.

[6] *Ibid.:* ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι... καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος.

[7] *Ibid.*, 71 *b* 33-72 *a* 5.

se podrá formar el silogismo siguiente, que establece la proximidad de los planetas, el *hecho* de que ellos están menos alejados de nosotros que las estrellas:

Lo que no parpadea está próximo,
Ahora bien, los planetas no parpadean;
Luego, los planetas están próximos.

Este silogismo sirve para establecer un hecho que no se manifiesta inmediatamente a los sentidos (contrariamente al que se afirma en la menor), o que no puede inferirse por inducción (como la ley afirmada en la mayor); pero no muestra su causa; no explica el hecho establecido en la conclusión. El término medio (la ausencia de parpadeo) es para nosotros una razón de afirmar la conclusión, pero no representa una causa; es solamente una *ratio cognoscendi*, una razón de que conozcamos; la razón del hecho es otra. Un tal razonamiento, a decir verdad, remonta del efecto a la causa; el silogismo verdaderamente científico sigue el orden inverso; es la proximidad de los planetas, aunque sea menos conocida para nosotros, la que determina la ausencia del parpadeo:

Lo que está próximo, no parpadea,
Ahora bien, los planetas están próximos;
Luego, los planetas no parpadean.

En este razonamiento el término medio, la proximidad, está tomado como causa de la ausencia de parpadeo; la razón lógica coincide con la causa real, la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi*. Sólo un razonamiento de esta índole tiene un valor explicativo, constituye una verdadera demostración y cumple el ideal de la ciencia;[8] también, sólo en él, encuentra la forma silogística su perfecto destino, y el término medio ejerce plenamente su función, al expresar una causa real. Sin esa unión, en el término medio, de la causa y la razón, no hay ciencia verdadera: el conocimiento que procede a partir de premisas mejor conocidas solamente para nosotros es puramente exterior y *lógico;* no capta el orden de la naturaleza, el orden real de los seres, sino un orden de inteligibilidad relativa a nosotros; no tiene un valor explicativo, un alcance *físico*.[9]

De ello se sigue que las ciencias del hecho, del ὅτι, las ciencias puramente empíricas, fundadas solamente en la observación, no pueden elevarse a dar verdaderas explicaciones: ¿cómo explicar por ese camino la proximidad de los planetas, única que explica la

[8] *Anal. post.*, I 13, 78 *a* 22-*b* 2. Cf. J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 102-105.

[9] Acerca de la contraposición entre λογικῶς y φυσικῶς, cf. Bonitz, *Index aristotelicus*, 432 *b* 5-11, y Burnet, *The Ethics of Aristotle*, p. 301 (nota a 1147 *a* 24).

ausencia del parpadeo? Semejante explicación no puede obtenerse más que en una teoría fundada sobre principios. Como lo había reclamado Platón, la astronomía de observación, o la astronomía náutica, tiene que supeditarse a la astronomía matemática.[10] En efecto, sólo dentro del conocimiento matemático se realiza plenamente la coincidencia de la razón con la causa, del orden del conocimiento con el orden del ser; pues sólo ella parte de principios primeros por naturaleza aunque no con relación a nosotros. ¿En qué consisten esos principios y cómo son conocidos por nosotros?

Los principios del conocimiento. La ciencia demostrativa, nos dice Aristóteles, tiene que partir de premisas verdaderas, primeras e inmediatas.[11] Hay que entender por tales los principios o proposiciones indemostrables; pues si ellas fuesen demostrables, no serían absolutamente primeras; no serían conocidas más que a partir de proposiciones anteriores. Ahora bien, no se puede remontar hasta el infinito; si hubiese que remontar hasta el infinito, no habría jamás demostración. Hemos considerado hasta aquí que la ciencia estriba esencialmente en la demostración; sin embargo, va implícito en la naturaleza misma de la demostración que no toda ciencia pueda ser demostrativa. El conocimiento demostrativo, discursivo, presupone un conocimiento no demostrativo en virtud del cual se captan verdades inmediatas; [12] inmediatas, es decir, que no suponen un conocimiento anterior.[13] Ese conocimiento no demostrativo, inmediato, no es simplemente ciencia; es el principio de la ciencia.[14] Así como el fin supremo de nuestra acción, la causa final de nuestro amor, nos es más querida que el objeto próximo de nuestro afecto (amamos más la salud que el remedio que nos cura), así también los principios de todo conocimiento, aunque sean indemostrables, tienen que ser mejor conocidos y más ciertos que los conocimientos que en ellos se fundan, que los objetos de la ciencia demostrativa.[15]

Axiomas y definiciones. ¿De qué naturaleza son, pues, esos conocimientos anteriores a la demostración? Son, nos dice Aristóteles, de dos clases: o es una verdad, un *que* (ὅτι ἔστι), que hay que suponer necesariamente; o es una significación, un "*¿qué cabe decir?*" (τί τὸ λεγόμενόν ἐστι), que hay que comprender; o tam-

[10] *Anal. post.*, I 13, 78 *b* 32-79 *a* 16; cf. PLATON, *República*, VII, 529 *c* 530 *c*; *Epinomis*, 990 *ab*.

[11] *Anál. post.*, I 2, 71 *b* 21: ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων.

[12] *Anal. post.*, I 3, 72 *b* 18-22.

[13] *Ibid.*, I 2, 72 *a* 7-8: ἄμεσος δὲ ἧς μή ἐστιν ἄλλη προτέρα.

[14] *Ibid.*, I 3, 72 *b* 23-25.

[15] *Ibid.*, I 2, 72 *a* 27-32.

bién agrega Aristóteles, pueden ser las dos cosas a la vez. Ejemplo de la primera clase: es una verdad que toda proposición es verdadera o falsa, y tiene que ser afirmada o negada; se reconoce en ello la enunciación del principio de contradicción o axioma lógico. Ejemplo de la segunda clase: ¿qué hay que entender por triángulo?, ¿cuál es la significación de este término?[16] Es lo que expresa la definición (ὁρισμός), considerada como mera posición (θέσις) del sentido de un término, del contenido de una noción (definición nominal).

Los conocimientos de la primera índole son evidentemente indemostrables, pero tampoco exigen que se los demuestre; preexisten necesariamente a todo conocimiento, se imponen a todo sujeto conocedor y se aplican a todo objeto de conocimiento, cualquiera que él sea; Aristóteles los denomina axiomas. Los conocimientos de la segunda clase, las definiciones, no necesitan ser demostrados, porque no contienen ninguna afirmación; no son proposiciones, enunciados susceptibles de ser verdaderos o falsos, sino simples posiciones; en este sentido Aristóteles las denomina *tesis*.[17] Y al paso que los axiomas son comunes a todas las ciencias, las definiciones son propias de cada dominio de investigación; no preexisten en todo sujeto conocedor, sino que tienen que ser enseñados a quien desee aprender una ciencia determinada.[18]

Significación y verdad. Definiciones nominales (o tesis) y suposición de ser (o hipótesis). Estas dos clases de principios, los axiomas y las definiciones así entendidas, bastan para constituir la ciencia, si no se ve en ésta más que un sistema hipotético-deductivo, si se compone ella enteramente de proposiciones hipotéticas, al estilo de los teoremas matemáticos; efectivamente, su verdad es independiente de la realidad de sus objetos, es decir, de su realidad empírica. Pero Aristóteles no se atiene a este punto de vista. Si bien se da cuenta por un lado que las definiciones matemáticas tienen carácter nominal que son tesis, es decir, posiciones de significación independientes por sí mismas de toda aseveración,[19] por otro lado los teoremas matemáticos no se reducen para él sin embargo a proposiciones hipotéticas; él los mira como verdades categóricas, que afirman un *que* (ὅτι ἔστι), un "es así"; y semejante verdad no puede fundarse, a su juicio, más que en la realidad del asunto de que se trata, del ser asentado en la definición. "En toda demostración escribe Aristóteles, hay tres aspectos que considerar: ante todo, lo que se demuestra, es decir, la conclusión, o lo que

16 *Ibid.*, I 1, 71 *a* 11-16.
17 *Anal. post.*, I 2, 72 *a* 14-17.
18 *Ibid.*, I 10, 76 *a* 37-*b* 2.
19 *Ibid.*, I 10, 76 *b* 35-37.

es lo mismo, un atributo perteneciente por sí a un género determinado; después, los axiomas (los principios comunes) por los cuales se realiza la demostración; y por último, el género que hace de sujeto, cuyas propiedades y atributos evidencian la demostración."[20]

De este modo, para demostrar esta proposición: el triángulo tiene la suma de sus ángulos igual a dos rectos, hay que comprender ante todo lo que ella quiere decir, cuál es la significación de sus términos: el sujeto y el atributo; después, se demuestra que ella es verdadera, que es así (ὅτι ἔστιν). Ahora bien, lo propio de la ciencia demostrativa es que ella muestra *el que* (τὸ ὅτι, o "es así"),[21] haciendo ver el *porqué* (τὸ διότι), o la causa. En el caso presente, y por lo común en matemáticas, el *porqué*, la razón o la causa, es un término medio tomado de la esencia del sujeto y contenido mediata o inmediatamente en la definición de él. Aparece así que la causa de lo que la ciencia demostrativa establece, la razón explicativa de las propiedades que ella afirma de un sujeto, reside en la índole o esencia misma de dicho sujeto.

Pero si la conclusión es una verdad categórica, si expresa un *que*, la esencia en la cual ella se funda no podría ser puramente nominal; es la esencia de un sujeto *que es*. El "es así", diríamos nosotros, supone un *hay*.[22] Al sabio no le basta, pues, con entender lo que significa el término triángulo: le es necesario saber que el triángulo *es*. En tal caso, lo que hay que conocer de antemano es a la vez (τὰ δ'ἄμφω) un "¿qué cabe decir?" y un "hay". Sin embargo, esto supuesto, "que el triángulo es" (ὅτι ἔστιν) no es conocimiento inmediato;[23] corresponde al geómetra demostrarlo, hacer ver que el atributo triangular se vincula esencialmente a la noción de la línea, es decir, que el triángulo es una figura que puede construirse, y que en este sentido *es*, que *hay* un triángulo.[24] Pero en cuanto a la línea o el punto en geometría, a la unidad de la aritmética, son nociones simples e inmediatas, que no presuponen otras; así, una vez que se ha concebido un tal objeto, no hay lugar a demostrar que existe; en tal caso, el ὅτι ἔστι, el "hay", tiene que ser asumido.

"Llamo principios (ἀρχαί), escribe Aristóteles, a las verdades

[20] *Ibid.*, I 7, 75 *a* 39-*b* 2; cf. 10, 76 *b* 11-16, 21-22.

[21] Cf. *Ibid.*, II 1, 89 *a* 25-27.

[22] Sin duda podría aplicarse aquí esta observación de *Anal. post.*, I, 1 71 *a* 26-27: ὃ γὰρ μὴ ᾔδει εἰ ἔστιν ἁπλῶς, τοῦτο πῶς ᾔδει ὅτι δύο ὀρθὰς ἔχει [ἁπλῶς].

[23] Cf. *Anal. post.*, I, 2, 72 *a* 7-8: πρότασις ἄμεσος, ...ἧς μή ἔστιν ἄλλη προτέρα.

[24] *Ibid.*, II 7, 92 *b* 15-16: τί μὲν γὰρ σημαίνει τὸ τρίγωνον, ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ' ἔστι, δείκνυσιν. Cf. a título de explicación I 10, 76 *b* 3-11.

cuyo "*hay*" es imposible de demostrar. La significación (τί σημαίνει) en el caso de las nociones primeras como en el de las nociones derivadas, tiene que ser asumida (λαμβάνεται); en cuanto al "*hay*", en el caso de los principios, de las nociones primeras, se lo asume necesariamente; en los demás casos, hay que demostrarlo. Por ejemplo, ¿qué es la unidad, la recta, el triángulo? Todas estas definiciones se asumen; pero que *hay* unidades o magnitudes eso también se asume, mientras que si se trata del triángulo o de otras nociones complejas, el *hay* está por demostrar." [25]

A la definición de la unidad o de la recta, que se limita a fijar la significación de un término y que Aristóteles denomina por esta razón *tesis,* tiene pues que agregarse, para fundar la ciencia, para dar apoyo a la verdad de los que afirmen un "es así", la aserción indemostrable de que la unidad, la recta, la magnitud, o sea el objeto de una noción absolutamente simple, *es.* A esta aserción, que se agrega a la definición considerada como *tesis,* la llama Aristóteles *hipótesis.* Se decide en aritmética que la unidad es lo indivisible desde el punto de vista de la cantidad. He ahí una *tesis*; hay que distinguir de ella la *hipótesis.* "En efecto, decir *lo que es* la unidad, y decir que la unidad *es*, no es lo mismo." [26]

La hipótesis en virtud de la cual se asume que la unidad o la magnitud *es,* concierne por tanto solamente a las nociones más simples y más generales, a aquella causa cuya significación se fija una definición sin que haya modo posible de *demostrar* del objeto así definido *que es.* Cada ciencia se da por medio de una tal hipótesis el objeto de que trata; la justificación de esta hipótesis escapa a la demostración; no puede pedírsela más que a la reflexión sobre el ser en cuanto ser; así, pues, todas las ciencias particulares son tributarias de la metafísica.

[25] *Anal. post.*, I, 10, 76 *a* 31-36.
[26] *Ibid.*, I 2, 72 *a* 18-24.

CAPÍTULO IV

LA DEFINICIÓN Y LA CLASIFICACIÓN

La concepción de la ciencia demostrativa se elaboró, en el primer libro de los *Segundos Analíticos,* según el modelo de las matemáticas. Pero ¿es ella aplicable al conocimiento de la naturaleza? ¿Se puede pedir en este dominio el principio de la ciencia a unas definiciones nominales cuyo objeto se supone o se demuestra en seguida que *es,* o lo que es lo mismo, que es posible? ¿No hay que asegurarse por el contrario en este terreno de que una cosa *es,* es decir, que es *dada,* antes de poder decir *lo que es?* La cuestión εἰ ἔστιν, *an sit,* precede necesariamente en este dominio a la cuestión τί ἐστι, *quid sit.*[1] Pues, insiste Aristóteles, de un objeto que no existe nadie puede saber lo que es. Nadie puede saber lo que es el capriciervo; se puede decir solamente lo que ese nombre significa.[2] Y si, partiendo de la definición nominal del triángulo o del círculo se puede demostrar que existen en el sentido en que esto se entiende de las entidades matemáticas, no se podrá de igual modo alcanzar la existencia de las cosas reales, de los seres naturales y de sus propiedades, de las sustancias y los fenómenos; es necesario, por el contrario, que su existencia sea aprehendida de algún modo, que ellas nos sean dadas en una experiencia, para que se pueda captar su esencia. La definición, en vez de estar sentada como principio de la ciencia, habrá de ser establecida en virtud de un razonamiento que Aristóteles denomina el silogismo de la esencia. Esta teoría de la definición es objeto principal del libro II de los *Segundos Analíticos.*

Explicación y definición. Veamos cómo el estudio de la definición se vincula al de la demostración, contenido en el libro anterior. Una vez que se establece un hecho, una verdad, un *que* (τὸ ὅτι), hay que encontrar su explicación, su causa, el *porqué* (τὸ διότι);[3] esto lo consigue el silogismo explicativo o causal, forma perfecta de la demostración científica. Investigar la explica-

1 *Anal. post.*, II, 1, 89 *b* 31-35.
2 *Ibid.*, II, 7, 92 *b* 4-8: ...τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν.
3 *Anal. post.*, II, 1, 89 *b* 23-31.

ción de lo que se afirma en una proposición, en un enunciado científico, es inquirir un término medio por el cual el atributo se conecta necesariamente al sujeto. Si el enunciado es una verdad matemática, por ejemplo: "El triángulo tiene la suma de sus ángulos igual a dos rectos", el término medio, que suministra la razón de la afirmación, se toma de la esencia del sujeto está contenido en su definición o derivado de ella. Pero si el enunciado es el de un hecho físico, por ejemplo: "La Luna sufre un eclipse", el término medio no puede tomarse de la definición del sujeto, la Luna. En este caso la causa del hecho afirmado no puede conocerse más que a partir de reiteradas observaciones, por el procedimiento de la inducción: consiste en otro hecho, en la interposición de la Tierra, que produce el efecto de privar a la Luna de su luz, de la luz reflejada que recibe del Sol.[4]

No por ello es menos cierto que, una vez descubierta esta causa, la explicación del hecho, es decir, del eclipse, puede ponerse en forma de silogismo. El hecho por explicar, el enunciado cuya razón hay que dar, es éste: la Luna sufre un eclipse. Pues bien, antes de dar la razón de un enunciado, hay que comprender lo que él significa; aquí, en particular, hay que conocer la significación de la palabra *eclipse*, tener una definición de ella. Pero no puede tratarse en este caso de una definición nominal, como la del triángulo; no fijamos en una *tesis* la significación del término *eclipse*, a reserva de preguntarnos en seguida acerca del objeto definido *si es*. Por el contrario, buscamos una expresión verbal, una fórmula discursiva, del dato sensible al cual aplicamos dicho nombre: *eclipse*. Diremos: el eclipse es, durante el plenilunio, la imposibilidad de una sombra proyectada, a pesar de la ausencia de obstáculo visible,[5] o en términos más concisos: el eclipse es con relación a la Luna una privación de luz en cierta clase (στέρησίς τις φωτός).[6] No es una definición puramente nominal, pero no es tampoco un conocimiento perfecto de lo que es el eclipse; es simplemente una fórmula suficiente para permitirnos comprender lo que significa el enunciado: "La Luna sufre un eclipse", y para afirmarlo cuando haya que hacerlo, para reconocer en un dato sensible ese hecho físico: hay eclipse.[7]

Pero, reconociéndose el hecho a través de su fórmula, se puede buscar su causa, y esa causa pasará a ser el término medio de un silogismo explicativo que mostrará la necesidad del hecho afirmado en la conclusión:

[4] *Ibid.*, II, 2, 90 *a* 24-30; cf. I 31, 87 *b* 39-88 *a* 6.
[5] *Ibid.*, II, 8, 93 *a* 37-38.
[6] *Ibid.*, 93 *a* 23.
[7] *Anal. post.*, 93 *a* 22: ἔχοντές τι αὐτοῦ τοῦ πράγματος.

La interposición de la Tierra determina privación de luz,
La Luna sufre la interposición de la Tierra;
La Luna sufre una privación de luz.

En este ejemplo, el término medio no se toma de la definición del sujeto; se lo descubre, hemos dicho, por inducción; pero va a contribuir a la definición del atributo, del hecho afirmado en la conclusión, es decir, del eclipse. No teníamos hasta aquí más que una definición imperfecta: una privación de luz de cierta clase. ¿De qué clase? Ahora bien, el término medio de nuestro silogismo, a la vez que expresa la causa del hecho, el *porqué* de la afirmación contenida en la conclusión, expresa también la esencia del atributo. Al explicar *por qué* la Luna padece un eclipse, una privación de luz, da a conocer en *qué* consiste precisamente el eclipse. El paso de la cuestión εἰ ἔστιν: *¿hay* eclipse? a la cuestión τί ἔστιν: *¿en qué* consiste el eclipse?, se realiza simultáneamente con el tránsito de la cuestión: ¿es verdad *que* hay eclipse? (τὸ ὅτι) a la cuestión: *¿por qué* hay eclipse? (τὸ διότι). El término medio, al mostrar la causa del hecho, acaba por dar a conocer la esencia de él: el eclipse es, respecto de la Luna, una privación de luz determinada por la interposición de la Tierra (στέρησις φωτὸς ἀπὸ σελήνης ὑπὸ γῆς ἀντιφράξεως).[8]

El silogismo de la esencia. Aristóteles, después de esbozar esta teoría de la definición en las ciencias de la naturaleza, procede a un examen dialéctico de las relaciones de la definición y de la demostración del cual resulta que la esencia, el τί ἐστι, objeto de la definición, no podría ser en modo alguno objeto de demostración. La definición expresa la esencia, la demostración establece las propiedades esenciales: las vincula al sujeto por el nexo de un término medio.[9] Muestra el carácter necesario de una proposición; ahora bien, la definición no es una proposición, sino una simple posición: no refiere un atributo a un sujeto, sino que explica simplemente la significación de un término; sustituye a lo definido una expresión equivalente. Siendo la definición equivalente a lo definido, poseyendo la misma extensión, es imposible encontrar entre ellos un término medio que permita la demostración.[10] Por último, la demostración puede establecer conclusiones negativas (por medio de un silogismo de la 2ª figura), particulares (por un silogismo de la 3ª figura); la definición, por el contrario, es

[8] *Ibid.*, II 2, 90 *a* 14-18, y 31: τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν.
[9] *Ibid.*, II 3, 90 *b* 30-34; 4, 91 *a* 14-15.
[10] *Anal. post.*, 3, 90 *b* 34-91 *a* 1; 4, 91 *a* 15-16.

siempre universal y afirmativa, ya que es posición absoluta de la esencia.[11]

No obstante, la definición en las ciencias de la naturaleza no puede ser una simple decisión que fije el sentido de una palabra.[12] Tiene que partir de comprobaciones para determinar una esencia compleja en la que se usan distintos elementos por medio de una vinculación necesaria; supone observaciones reiteradas que sirvan de fundamento para una inducción. Por esta causa escapa también a la demostración. Pero, si no puede haber demostración de la esencia, si no se puede demostrar *lo que es* un objeto, hay sin embargo, nos dice Aristóteles, un silogismo lógico de la esencia.[13] ¿Qué se entiende por silogismo lógico? Un silogismo que no es científico, que no es demostrativo. Ya el silogismo que explica *por qué* sufre la Luna una privación de luz, no equivale a una demostración ni es plenamente científico; en efecto, no parte de premisas primeras e inmediatas; su premisa mayor descansa en la inducción. Con todo, de un tal silogismo que tenga la forma de una demostración se pasará a la definición del eclipse; efectivamente, al tomar el término que definir, el eclipse, como sujeto de la premisa menor, permite construir el silogismo siguiente:

La interposición de la Tierra equivale a privación de luz,
El eclipse resulta de la interposición de la Tierra;
El eclipse, pues, es privación de luz.

Tal es el silogismo de la esencia; difiere por su presentación del silogismo explicativo, del cual proviene (πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως).[14] En el lugar de la Luna, toma como sujeto o término menor el eclipse, es decir una afección (πάθος) del sujeto real; y su conclusión suministra una definición del eclipse, a condición de determinar el atributo o término mayor con ayuda del término medio, que en la demostración o el silogismo explicativo expresa la causa: el eclipse es una privación de luz que resulta de la interposición de la Tierra. La definición recapitula la demostración, la vía explicativa, invirtiendo el orden de los términos (τῇ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως).[15]

La unidad de lo definido. ¿Satisface plenamente la definición así obtenida las exigencias de la ciencia? La definición, nos dice Aristóteles, la fórmula que nos da a conocer *lo que es* un

[11] *Ibid.*, 3, 90 *b* 3-7.
[12] *Ibid.*, II, 7, 92 *b* 26-28.
[13] *Ibid.*, II, 8, 93 *a* 15: ἀλλ' ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστιν. Cf. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, p. 183-197.
[14] *Anal. post.*, II, 10, 94 *a* 12-13.
[15] *Anal. post.*, 94 *a* 2.

objeto, su esencia o su quididad, se compone del género próximo y de la diferencia específica.[16] Pero si la definición es una fórmula compuesta, el objeto definido, considerado en su esencia, es uno; la definición verdadera supone la unidad de lo definido;[17] también el género y la diferencia tienen que estar unidos por un nexo necesario, comprendidos en una unión esencial. Por eso, si hay una definición del hombre, de la especie humana considerada en su naturaleza o su esencia, no podría haber, propiamente hablando, definición del hombre blanco,[18] o definición del individuo.[19] Pues los caracteres que distinguen al hombre blanco del hombre negro, como los que distinguen a los individuos entre sí, son a juicio de Aristóteles caracteres accidentales;[20] no se encuentran ellos siempre y en todas partes dentro de la especie humana; no son esenciales al hombre, como los que entran en la definición de la especie que están en correlación necesaria y que se compendian en la enunciación del género y de la diferencia, aportando ésta a aquél una determinación sin la cual quedaría en el estado de virtualidad o potencia, es decir, no alcanzaría la existencia real.[21]

Se comprende, por tanto, la función de la causa en la definición del eclipse; es el elemento formal de ella,[22] la diferencia que distingue el eclipse de toda otra suerte de oscurecimiento, que *lo determina como una especie dentro de un género*, a la vez que lo produce; es la necesidad del vínculo causal lo que constituye aquí la unidad de lo definido. Pero el eclipse no es una cosa, un sujeto real; es una manera de ser, un atributo que puede recibir la Luna, un accidente que ella experimenta, un efecto temporal, o si se quiere, un fenómeno; y la causa de ese fenómeno está fuera de él[23] y del sujeto en el cual se produce; reside en la inter-

[16] *Tópicos*, I, 5, 101 *b* 38: ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων. — *Metaf.*, Z 12, 1037 *b* 29-30: οὐθὲν γὰρ ἕτερον ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τὸ τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. Cf. *Top.*, I 8, 103 *b* 15-16; VI 6, 143 *b* 19-20: ἐκ δὲ τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ γένους ὁ τοῦ εἴδους ἐστὶ λόγος.

[17] *Metaf.*, Z 12 1037 *b* 24-27: ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥσθ' ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει.

[18] *Ibid.*, Z 5, 1030 *b* 14-16, 20-27; 12, 1037 *b* 14-16.

[19] *Ibid.*, Z 15, 1039 *b* 27-1040 *a* 7.

[20] *Ibid.*, I, 9, 1058 *a* 37-*b* 12.

[21] *Ibid.*, Z 12, 1038 *a* 5-8.

[22] *Metaf.*, 28, 1024 *b* 4-9: en la definición, el género hace de materia, y la diferencia, de forma. Cf. *De part. an.*, I, 3, 643 *a* 24: ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.

[23] Cf. *Anal. post.*, II 8, 23 *a* 33-36. La razón de las propiedades del triángulo (por ejemplo, de la igualdad de la suma de sus ángulos a dos rectos) está en el triángulo mismo; así, tales propiedades no son conocidas más que por su razón;

posición de la Tierra y no se descubre sino por medio del análisis inductivo, siempre incierto. Del mismo modo, la definición del eclipse no es más que un ejemplo aproximativo de lo que debe ser la verdadera definición, la que capta en su unidad intrínseca la esencia de un ser natural.[24] Hemos dicho que los caracteres que entran en la definición del hombre están en correlación necesaria; pero no se capta verdaderamente la esencia del hombre, no se obtiene una perfecta definición de él, más que percibiendo la razón en la cual se funda la correlación de sus caracteres esenciales y que constituye la unidad de su organización. La ciencia aristotélica de la naturaleza exige, pues, una intuición intelectual de la esencia, preparada solamente por la inducción y que la corona; pero supone por ello mismo una organización de la naturaleza acorde con las exigencias del Intelecto.

La clasificación. Dentro del estudio de los seres vivientes, la definición natural estriba en un trabajo preparatorio de clasificación cuya importancia captó enteramente Aristóteles. La diversidad de las observaciones realizadas por él o por sus colaboradores y recogidas en la *Historia animalium,*[25] le imponía la tarea de intentar una "sistemática", de clasificar los seres vivientes en géneros y en especies, y sus esfuerzos en este terreno le valieron la admiración de los naturalistas más eminentes.[26] Se habían realizado conatos de esta índole en la Academia;[27] pero Aristóteles denunció la impotencia del método de la división dicotómica, cuyo ejemplo había dado Platón en ciertos diálogos.[28] En efecto, para que la división en dos miembros sea radical y exhaustiva, tiene que

---

de ellas no se puede saber en verdad el *que,* sino sabiendo el *porqué;* en el caso del eclipse, por el contrario, el hecho se conoce antes que el porqué.

[24] *Metaf., Z,* 4-5, principalmente 1030 *a* 17 ss., 1030 *b* 5, 1031 *a* 10-14. No hay definición propiamente dicha más que de la *ousía* o sustancia, y secundariamente de sus afecciones. Cf. acerca del valor aproximativo de la definición del eclipse, *Metaf.* H 4, 1044 *b* 8-15, y las reflexiones de J. - M. Le Blonde, *Logique et méthode chez Aristote,* p. 165.

[25] Cf. aquí mismo p. 6.

[26] Cf. Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce,* t. III, p. 164-165. Por la misma razón se consagran inspiradas páginas a Aristóteles en la obra de H. Daudin, *De Linné a Jussieu. Les méthodes de la classification naturelle et l'idée de série,* p. 6-19, 81-92.

[27] Cf. A. Dies, Noticia sobre el *Político* en Platón, *OEuvres complètes,* col. G. Budé, t. X, 1, p. XXVI-XXX; J. - M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie* (Introducción a su edición del *De partibus animalium*), p. 60-62.

[28] Todavía, los ejemplos de este método presentados en el *Sofista* y el *Político* no implicaban sin duda un procedimiento rígido, como el que critica Aristóteles. Cf. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote,* p. 126, nota 3, o también Rodier, *Études de philosophie grecque,* p. 40, nota 1, para quien estos ejemplos "no son más que ejercicios propedeúticos, destinados a... dar (de la dialéctica) una idea exterior y aproximativa".

limitarse a la consideración de un carácter único cuya presencia o ausencia, cuya posesión (ἕξις) o privación (στέρησις), distingan netamente dos grupos subalternos;[29] la división de los animales en terrestres y acuáticos no establece una distinción lógicamente perfecta como la existente entre sanguíneo y no sanguíneo, alado y no alado, pedestre y ápodo. Pero, si partiendo de una tal oposición, la división del grupo caracterizado positivamente (el pedestre, el alado) puede proseguirse distinguiendo, por ejemplo, en pie hendido o no hendido, ala cortada o no cortada, y llegar de ese modo a una construcción progresiva de la definición de una especie,[30] no ocurre lo mismo con los grupos caracterizados negativamente;[31] en lo que a ellos concierne, la división sólo se puede proseguir haciendo intervenir en cada etapa la consideración de un carácter nuevo, de una oposición nueva: así, después de haber dividido en alado y no alado, no se podrá dividir el segundo miembro más que en doméstico y salvaje, por ejemplo.[32] Pero la definición a que se llegará de ese modo estará constituida por una adición de diferencias heterogéneas, y no por el análisis progresivo de una diferencia única.[33] Si bien el método de división dicotómica está inspirado por la ambición de constituir la definición en su unidad lógica, hay que reconocer que no puede llenar más que excepcionalmente esa su ambición.

Sería necesario, además, para ello que el análisis de un carácter único pudiese bastar, a lo menos en ciertos casos, para delimitar grupos naturales. Pero no es eso lo que ocurre. La mayor parte de las divisiones dicotómicas, aun aquellas que no se fundan en una oposición rigurosa, tal que todas las especies se distribuyen en dos grupos incomunicables (como pedestre y ápodo), distorsionan más o menos los géneros. Así, la división de los animales en terrestres o acuáticos rompe la unidad natural del género

[29] *De part. anim.* I 3, 642 *b* 21: ἔτι στερήσει μὲν ἀναγκαῖον διαιρεῖν, καὶ διαιροῦσιν οἱ διχοτομοῦντες.

[30] Ibid., 642 *b* 26-30. Al proceder así por subdivisiones sucesivas de un carácter único, en virtud del análisis progresivo de una sola diferencia, se llegará, según lo muestra la *Metafísica*, Z 12, 1038 *a* 9-20, a una definición perfectamente unificada. En efecto, la última diferencia, la que resulta de la última división, presupone e implica todas las precedentes, y resume por sí sola la definición: ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός.

[31] *De part. anim.*, I 3, 642 *b* 22-23: οὐκ ἔστι δὲ διαφορὰ στερήσεως ᾗ στέρησις ἀδύνατον γὰρ εἴδη εἶναι τοῦ μὴ ὄντος.
No hay diferencia en la privación como tal: efectivamente, es imposible que haya especies del no ser. "Si hay, dice elegantemente el P. Le Blond (Introd. al *De part anim.*, p. 62) . . . , diversas clases de alas, no hay diferentes maneras de no tener alas". Cf. 643 *a* 6: δῆλον ὅ τι ἀδύνατον στέρησιν εἶναι διαφοράν.

[32] *De part. anim.*, 643 *b* 19-23.

[33] *Ibid.*, 643 *b* 18: ὥσπερ συνδέσμῳ τὸν λόγον ἕνα ποιοῦντας. Cf. 644 *a* 4-6.

de las aves;[34] en cuanto a la oposición entre alado y no alado, cortaría en dos hasta una especie, la de las hormigas.[35] He ahí por qué Aristóteles se rehúsa a proceder dialécticamente a la clasificación de los seres vivos; hay que partir, dice él, de los géneros distinguidos por la experiencia común, como los peces y los pájaros, o hasta los pulpos y los mariscos;[36] ahora bien, esos grupos no se distinguen por un solo carácter, sino por una pluralidad de caracteres coordenados.[37] Si la oposición de lo sanguíneo y lo no sanguíneo desempeña sin embargo en la clasificación aristotélica un papel fundamental, es porque lo no sanguíneo no equivale a una pura privación y porque esa oposición designa, en realidad, dos tipos muy generales de organización.[38] A definir esos tipos y las subdivisiones de ellos tiene que aplicarse, precisando y rectificando las clasificaciones espontáneas, el esfuerzo del naturalista.[39] Tomará en cuenta para ello la estructura general del organismo,[40] el modo de ejercicio de sus funciones principales (nutrición, reproducción, respiración, locomoción),[41] la índole de

[34] *Ibid.*, I, 2, 642 *b* 10-20: Ἔτι δὲ προσήκει μὴ διασπᾶν ἕκαστον γένος...

[35] *Ibid.*, I, 3, 643 *b* 1-3.

[36] *Ibid.*, 643 *b* 10-12, 4, 644 *b* 9-11; cf. L. Bourgey, *ob. cit.*, p. 125 ss., y en particular, p. 126, nota 4.

[37] *Ibid.*, 3, 643 *b* 12-13: Τούτων δ' ἕκαστον πολλαῖς ὥρισται διαφοραῖς, οὐ κατὰ τὴν διχοτομίαν. Asimismo 643 *b* 23-24.

[38] *Ibid.*, II, 2, 647 *b* 35-648 *a* 2: Καὶ ὅλως τὰ μὲν ἔναιμα τῶν ζώων ἐστι, τὰ δ' ἀντὶ τοῦ αἵματος ἔχει ἕτερόν τι μόριον τοιοῦτον. (cf. I, 5, 645 *b* 8-10). No sanguíneo es un término privativo, pues no hay nombre usual para el líquido que es el correspondiente a la sangre en los invertebrados; pero esa designación privativa oculta una diferencia positiva. Cf. I, 3, 643 *b* 24-26: Καὶ γὰρ οὕτως μὲν αἱ στερήσεις ποιήσουσιν διαφοράν, ἐν δὲ τῇ διχοτομίᾳ οὐ ποιήσουσιν.

[39] Cf. L. Bourgey, *ob. cit.*, p. 131 s., y especialmente p. 140. En el grupo de los animales sanguíneos, que corresponde aproximadamente a las ramas de los vertebrados, distingue Aristóteles, además de los peces y los pájaros, los cuadrúpedos vivíparos (mamíferos) y los cuadrúpedos ovíparos (saurios). Entre los no sanguíneos, los principales grupos son los animales de caparazón (crustáceos), de concha (ostras y caracoles), y los moluscos sin concha (pulpos), a los cuales hay que agregar el grupo de los insectos. En la cumbre de la serie animal está el hombre; en el grado más bajo, organismos como las esponjas constituyen la transición con el reino vegetal.

[40] *De part. anim.*, I 4, 644 *a* 7-9: Σχεδὸν δὲ τοῖς σχήμασι τῶν μορίων καὶ τοῦ σώματος ὅλου, ἐὰν ὁμοιότητα ἔχωσιν, ὥρισται τὰ γένη.

[41] Así distingue Aristóteles los cuadrúpedos en vivíparos y ovíparos; mientras que los insectos se reproducen por larvas, que se desarrollarán de una crisálida, análoga al huevo; en cuanto a las conchas nacen ellas ordinariamente por generación espontánea. Cf. *De gen. anim.*, II, 1, 732 *a* 25-733 *b* 23; III 11, 761 *a* 13-32. Aristóteles distingue también la respiración pulmonar y la respiración branquial (*De part. anim.*, III, 6, 668 *b* 33-669 *a* 6; IV, 1, 676 *a* 26-29; *De respiratione*, 10, 475 *b* 15-476 *a* 15). Sobre las divisiones y las jerarquías del reino animal, se consultará provechosamente Zeller, *Die Philosophie der Griechen*,[3] II, 2, p. 553-563.

los tegumentos (plumas o escamas, concha o caparazón), cuidando de que un determinado carácter no tiene significación más que dentro del conjunto de que forma parte: así, el bipedismo, ligado en el hombre a la posición erecta, posee un valor diferente del que tiene en el pájaro, y no puede fundar la unidad de un género.[42]

Cada género se define, pues, por una estructura orgánica, por una cierta disposición de las partes con miras al cumplimiento de las funciones esenciales para la vida.[43] Cada tipo de organización aparece así como una solución original de un problema único, idéntico en todos los vivientes; y cabe admitir que existe en este sentido una unidad fundamental de estructura común a todos los animales y que se traduce de un género a otro por la analogía de los órganos.[44] Por medio de las variaciones sobre el tema del género se constituyen las especies: todas las especies de pájaros tienen una estructura genérica común y se distinguen entre sí por la magnitud o el corte de sus alas, la longitud del cuello, la forma del pico o de las patas, etc.;[45] diferencias, sin embargo, esenciales, y sin las cuales no podría actualizarse el género.[46]

[42] Véase *De part. anim.*, IV, 10, 686 *a* 25-687 *a* 5, la notable explicación de la posición erecta, por la cual el hombre se libera de la pesadez y se consagra a la vida intelectual, y cf. Ibid., I, 3, 643 *a* 2, 4: ἀλλ' ἀεὶ διαφορὰν ἕξει, οἷον ὄρνις ἀνθρώπου (ἡ διποδία γὰρ ἄλλη καὶ διάφορος).

[43] *De part. anim.*, I, 5, 645 *b* 14 ss., principalmente 16-17: φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους.

[44] Este punto está extraordinariamente bien aclarado en H. DAUDIN, *ob. cit.*, p. 85-88. La analogía de los órganos se define en *De part. anim.*, I, 5, 645 *b* 6-10; consiste, escribe Daudin, en una "equivalencia funcional". Hay analogía entre la escama y la pluma (644 *a* 21), el hueso y la espina (644 *b* 12), el ala y el brazo, el pulmón y las branquias, y hasta entre la raíz de las plantas y la boca de los animales (686 *b* 35-687 *a* 1).

[45] *De part. anim.*, I, 644 *a* 16-22, *b* 9-15; 5, 645, *b* 22-28. Hay funciones comunes a todos los animales y que fundan la analogía de los órganos; de un género a otro hay analogía de estructura: estructura común a todas las especies de un mismo género, que se distinguen entre ellas por sus modalidades corporales (τοῖς σωματικοῖς πάθεσιν, 644 *b* 13).

[46] Cf. aquí mismo, p. 31, y más adelante, p. 144.

TERCERA PARTE

EL SER Y EL MUNDO

CAPÍTULO I

LA METAFÍSICA

La ciencia, conocimiento explicativo, conocimiento por las causas, tiene como instrumento la demostración, que depende de principios, de premisas verdaderas e inmediatas, de proposiciones indemostrables. El conocimiento demostrativo supone un conocimiento no demostrativo en el cual se funda y del cual saca su certidumbre,[1] y que es por ello mismo más precioso: requerido como condición de la certeza, responde a un mismo tiempo a la aspiración suprema de la curiosidad humana. Así, las primeras páginas de la *Metafísica,* al describir la ascensión del espíritu humano, que se eleva de la sensación a formas cada vez más encumbradas del saber (memoria, experiencia, arte razonada, ciencia), culminan en la exigencia de un saber supremo, que sería la ciencia de los primeros principios y las primeras causas.[2] Por esa razón se la denominó filosofía primera;[3] los libros ulteriores de la *Metafísica* se aplicarán a determinar su objeto, considerado ya como el más general, pero que sucesivamente se irá definiendo en términos cada vez más estrictos.

La ciencia del ser en cuanto ser. Efectivamente, esa ciencia, concebida como la más elevada, aparece ante todo como la más general: tiene por objeto el ser, ya que el ser es lo que hay de más general, lo que es común a todas las cosas.[4] Las ciencias particulares apartan (ἀποτεμόμεναι) y circunscriben (περιγραφάμεναι) un aspecto o una parte bien definida del ser para hacer de él el objeto de su estudio (así, las matemáticas consideran la magnitud, la física, el movimiento); la filosofía, por el contrario, estudia el ser en cuanto tal (τὸ ὂν ᾗ ὄν) y sus atributos esenciales (τὰ τούτῳ

[1] Cf. aquí mismo, pp. 50-51.

[2] *Metafísica,* A 1-2; cf. 982 b 8: τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν.

[3] *Ibid.,* E 1, 1026 *a* 26-32: ἡ πρώτη φιλοσοφία. Sobre las dificultades concernientes al objeto preciso encarado por esta apelación, cf. A. Mansion, "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain,* 1958, p. 165-221.

[4] *Ibid.,* B 4, 1001 *a* 22: καθόλου μάλιστα πάντων.

ὑπάρχοντα καθ' αὑτό).[5] ¿Cuáles son esos atributos esenciales, esas propiedades que pertenecen al ser por sí mismo y en cuanto tal, como pertenece al número en cuanto número el ser par o impar, conmensurable, o igual, demasiado o deficiente? Son, nos dice Aristóteles, lo Uno y lo Múltiple, lo Mismo y lo Otro, y más generalmente los contrarios; son también lo anterior y lo posterior, el género y la especie, el todo y la parte, y otras nociones de esta índole, de que las ciencias particulares pueden sin duda hacer uso, que presuponen conocidas, cuyo objeto se da por descartado, pero cuyo examen se ahorran.[6] Lo mismo ocurre con lo que concierne al género que constituye el objeto de una ciencia particular, el objeto que en general se propone ella estudiar; se lo delimita sin que se examine *lo que es*, sin que se defina su esencia, y sin que se ponga siquiera en cuestión *si realmente es*, sin que se establezca su existencia. El matemático supone que hay magnitudes; el físico admite, fiándose de los sentidos, que hay movimiento; postulan ambos, el uno el ser como cantidad y el otro el ser como movido; únicamente a la filosofía corresponde establecer que la cantidad y el movimiento son atributos del ser, mostrar a la vez *lo que son* y *el que son*.[7]

Los axiomas. Cumple así a la filosofía primera, o metafísica, esclarecer los presupuestos y fundar los principios propios de cada ciencia; pero le corresponde sobre todo tratar acerca de los axiomas, o primeros principios, comunes a todas las ciencias, y cuyo estudio, por lo tanto, no podía quedar reservado a ninguna de las ciencias particulares, tanto más cuanto que cada una de ellas los considera bajo un aspecto particular y da una expresión particular de ellos, proporcionada a la aplicación que de ellos hace, propia de un género particular de objetos. Los axiomas, sin embargo, son verdades que se aplican a todos los objetos y cuyo conocimiento se requiere en todos los sujetos; sin admitirlos, sería imposible estudiar lo que fuere.[8] El principio de identidad, al cual se reducen todos los demás axiomas, es la ley suprema del pensamiento, la condición de su ejercicio y de su aplicación a toda clase de objetos; pero Aristóteles lo considera como la expresión de la propiedad más genérica del ser.[9] Si es el principio supremo del conocimiento, lo es porque, a sus ojos, es la ley fundamental de la ontología; afirma la relación del ser consigo mismo, la necesidad inmanente al ser en cuanto tal. "Hemos reconocido, escribe Aristóteles, que

5 *Metaf.*, Γ 1, 1003 *a* 21-26; E 1 1025 *b* 8-10.

6 *Ibid.*, Γ 2, 1004 *b* X 16; 1004 *b* 27-1005 *a* 5; 1005 *a* 11-18.

7 *Ibid.*, E 1, 1025 *b* 8-18.

8 *Metaf.*, Γ 3, 1005 *a* 19-31; 4, 1005 *b* 6-18. Cf. *Anal. post.*, I, 2, 72 *a* 16-17: ἣν δ' ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα. — *Ibid.*, 10, 76 *a* 38 *b* 2; *Metaf.*, K 4, 1061 *b* 18-27.

9 Dice axiomas, Γ 3, 1005 *a* 27: δῆλον ὅτι ᾗ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι.

es imposible ser y no ser a la vez; y por ese medio hemos demostrado que es éste el más seguro de todos los principios".[10]

La hipoteca eleática. ¿Pero una tal concepción, según la cual la exigencia de identidad coincide con el ser, no nos lleva al eleatismo? La teoría aristotélica de la ciencia, que reclamaba por objeto lo universal, se inspiraba en el platonismo y nos ha parecido en oposición con la reivindicación primordial de Aristóteles, según la cual lo real es lo singular.[11] Pues bien, la filosofía primera parece reivindicar ahora la realidad suprema para el ser más general, el ser en cuanto tal, que se manifiesta en el principio de identidad: ¿al realismo de lo singular, al realismo empírico, por el que la ontología aristotélica ponía en jaque al platonismo, veremos que se opone un realismo lógico?

Nada de eso; pues el ser en cuanto tal, objeto de la metafísica, si es ciertamente el ser en general, no puede sin embargo realizarse en una sustancia única, como es el eleatismo. Por el contrario, el esfuerzo de Aristóteles tiende a liberar la noción del ser de la rigidez eleática, a conciliar con la exigencia lógica de identidad la diversidad de la experiencia y el pluralismo de los seres. Platón, bajo la máscara del Huésped de Elea, se había decidido a rebatir la tesis fundamental de Parménides, a riesgo de incurrir en la acusación de parricida;[12] Aristóteles, con menos escrúpulos, rechaza las paradojas de los eleatas, en las que se ve la expresión de una especie de demencia.[13]

Fue, pues, a modo de reacción contra el eleatismo y sus consecuencias como se había ejercido la dialéctica platónica en el *Sofista* y como se constituye a su vez la metafísica de Aristóteles. El ser de Parménides es exactamente conforme a la exigencia de identidad, que es la ley del pensamiento: eternamente uno e idéntico a sí mismo, excluye todo cambio y toda diversidad.[14] La concepción eleática del ser implica consecuencias inadmisibles: 1º en el orden físico, la imposibilidad del cambio, ilustrada por Zenón;[15] 2º en el

[10] *Metaf.*, Γ 4, 1006 *a* 3-5: ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν ἁπασῶν.

[11] Cf. aquí mismo, pp. 35-36.

[12] Platón, *Sofista*, 241 *d*.

[13] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I 8, 325 *a* 19.

[14] Parménides, fr. 8, Diels. El atributo de lo Uno no es otorgado al ser más que una vez en este fragmento de Parménides; pero la doctrina de la unidad del ser, elaborada principalmente por Melisos, era considerada por los contemporáneos de Platón como característica de la escuela eleata y de su fundador. Cf. Isócrates, XV, 268; A. Dies, Noticias del *Parménides* (col. G. Budé), p. 11; M. Untersteiner, *Parmenide, Testemonianze e grammenti*, introducción, cap. I.

[15] Aristóteles, *Física*, VI, 9, discute los célebres argumentos de Zenón de Elea, contra el movimiento.

orden lógico, la imposibilidad de la predicación, del juicio de atribución y del juicio en general. Efectivamente, si el ser excluye toda diversidad, la ciencia se agota en esta doble aserción tautológica: *el ser es, el no ser no es;* y suponiendo incluso que se distinga una pluralidad de sujetos, no se podría sin contradicción afirmar de un sujeto otro atributo que no fuera él mismo; habría que limitarse a decir: *el hombre es hombre, lo blanco es blanco;* no se tendría jamás derecho a decir: *el hombre es blanco.*[16]

La solución de Platón. A estas dificultades Platón les busca una solución en el *Sofista.* Muestra ante todo que so pena de hacer imposible el conocimiento, no se puede excluir del ser el movimiento, así como tampoco el reposo. El ser es simultáneamente movimiento y reposo: tal es la proposición fundamental de una ontología que no quiera ponerse en desacuerdo con las condiciones del conocimiento, aniquilar la actividad del sujeto y arruinar la consistencia del objeto.[17] Después, con el ejemplo mismo de esta proposición, Platón demuestra en qué consiste la comunicación de los géneros, y cómo supone ella que en cierto sentido *el no-ser es.*[18]

La solución de Aristóteles. Pero Aristóteles no se satisface con una tal solución; reprocha a Platón haberse detenido en aporías arcaicas.[19] Todas las dificultades del eleatismo provienen a su juicio de que supone que el ser se toma siempre en un sentido absoluto y único, siendo así que el ser se toma, por el contrario, en muchos sentidos;[20] y distinguiendo entre los distintos sentidos del ser escapará Aristóteles a las dificultades emanadas del eleatismo. En el orden físico, para dar cuenta de la posibilidad del cambio, distingue entre la materia y la forma, entre el ser en potencia y el ser en acto; en el orden lógico, para explicar la posibilidad del juicio y de la predicación, mostrará que el ser no tiene la unidad de un género cuyos aspectos sean fundamentalmente idénticos, sino que se toma en sentidos diferentes según las categorías. Así, las dos piezas fundamentales de la metafísica aristotélica, que sirven respectivamente de base para el análisis del ser y para la explicación

[16] *Metafísica,* Δ 29, 1024 *b* 32-1025 *a* 1, donde la negación de la posibilidad de la predicación se atribuye a Antístenes. Cf. *Física*, I 2, 185 *b* 25 s., y PLATÓN, *Sofista*, 251 *a-c*.

[17] PLATÓN, *Sofista,* 248 *d*-249 *d*. Cf. nuestro estudio *Réalisme et idéalisme chez Platon,* pp. 32-35.

[18] Id., *Sofista,* 254 *b* s. Cf. *Ibid.*, p. 40 s.

[19] ARISTÓTELES, *Metafísica,* N 2, 1089 *a* 1: τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς, y lo que sigue.

[20] Id., *Física,* I 3, 186 *a* 24-25: ἁπλῶς λαμβάνει τὸ ὂν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς.

del devenir, son fruto ambas de la reacción del pensamiento de Aristóteles contra el eleatismo.

Dialéctica platónica y metafísica aristotélica. La metafísica aristotélica se jacta, pues, de salir triunfante allí donde había fracasado la dialéctica platónica, de la cual es, sin embargo, la heredera. Se lo advertirá considerando la dialéctica platónica, no en su función constructiva, cuando apoyándose en la exigencia incondicionada del Bien edifica una ontología finalista, sino en su labor crítica, cuando examina las relaciones más generales entre los conceptos más abstractos, cuando establece las leyes de la comunicación de los géneros.[21] A ese uso de la dialéctica platónica es a lo que se vincula la ciencia del ser en cuanto tal y de sus atributos esenciales; sólo que, en vez de partir de una reflexión acerca de las condiciones del conocimiento, de deducir de su relación necesaria con un sujeto los caracteres más genéricos del objeto (lo que no impide colocar después el pensamiento en el ser), procede por el análisis de la proposición, de los presupuestos del lenguaje; es por la discusión de las opiniones recibidas como se esfuerza por extraer la verdad que ellas contienen, por elevarse así a los principios más generales de la ciencia. Tal es, según hemos visto,[22] la misión asignada según Aristóteles a la dialéctica: en vez de desarrollar respecto de la diversidad de sus aplicaciones posibles una exigencia interior, recoge las opiniones formuladas y ejerce respecto de ellas una función tentativa; pero el criterio de que se sirve no es en muchos casos más que el consentimiento colectivo. Sin duda, el principio de identidad está justificado por su carácter incondicionado, *anhipotético*; el pensamiento no puede prescindir de él si desea comprender algo;[23] pero se impone también como una evidencia de hecho, ratificada por el acuerdo unánime. Aristóteles cree que hay una razón colectiva de la humanidad que se eleva gradualmente a la verdad y que se traduce en la convergencia misma de la opiniones; no cree que la humanidad entera pueda equivocarse y persistir en el error; éste es siempre una singularidad, una aberración; la paradoja, sea filosófica (como la de los eleatas) o científica (como la de los atomistas), es siempre, a los ojos de Aristóteles, sospechosa. Confía en el sentido común, en la tradición, en la experiencia, en las opiniones de la mayoría, o de los más prudentes, de los más competentes, de

[21] Platón, *Sofista*, 253 *b-e*.

[22] Cf. aquí mismo, p. 43.

[23] *Metafísica*, 3, 1005 *b* 14-15: καὶ ἀνυπόθετον· ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις.

los ancianos o de los sabios;[24] gusta de recoger proverbios; y esa tendencia de su espíritu se afirma en esta fórmula sorprendente: ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ᾽ εἶναι φαμέν "El parecer de todos es medida del ser".[25]

[24] Cf. *Tópicos*, I 1, 100 *b* 21: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς,
y J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, pp. 251-267.

[25] *Ética a Nicómaco*, X 2, 1173 *a* 1.

CAPÍTULO II

EL SER Y LAS CATEGORÍAS

"El ser se dice en varios sentidos". Por medio de esta observación, mil veces repetida,[1] pretende escapar Aristóteles a las dificultades del eleatismo, y sobre todo a su realismo lógico, que haría imposible la predicación, es decir, el juicio de atribución.

Para comprender exactamente el sentido de dicha observación, hay que precisar que el ser de que se trata es el ser como atributo más general; pero el ser tomado en esa acepción ha debido distinguirse previamente del ser que indica la relación atributiva.

El ser y la atribución. Esta distinción está netamente formulada por Aristóteles en un pasaje del *Organon*: "No es lo mismo ser esto o aquello (εἶναί τέ τι) que ser absolutamente" (εἶναι ἁπλῶς, esse simpliciter).[2] Distinción que puede aclararse con el ejemplo siguiente: "Cuando pregunto *si es* (εἰ ἔστιν) o *si no es* un centauro o un dios, entiendo *si es o no* en sentido absoluto (ἁπλῶς λέγω), y no si es blanco o de otro color".[3]

Esta distinción es la del verbo *ser* cuando expresa la existencia o la realidad (verbo *sustantivo*) y del verbo *ser* cuando indica la atribución, empleado como cópula del juicio, significando solamente una *relación*. Pero de esta distinción no infiere Aristóteles la separación metafísica entre la esencia y la existencia, es decir, la concepción de una verdad independiente de la realidad. Esta concepción, propia del idealismo matemático, resulta del platonismo y vuelve a encontrarse en el cartesianismo; considera que la esencia, las relaciones necesarias comprendidas en ella, son verdades eternas, trascendentes a sus realizaciones empíricas, anteriores a los objetos que ellas determinan. Aristóteles no admite semejante criterio: la verdad, en su opinión, no puede ser anterior a las cosas; la verdad y la falsedad no residen tampoco en las cosas; se reducen a modalidades del pensamiento, y no se expresan más

[1] *Metaf.*, Γ 2, 1003 *a* 33; E 4, 1028 *a* 5; Z 1, 1028 *a* 10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.

[2] *Top.*, IX (Ref. Soph.) 5, 167 *a* 2.

[3] *Anal. post.*, II 1, 89 *b* 32.

que en relaciones, en la unión y la separación (σύνθεσιν... καὶ διαίρεσιν) de términos que tienen su realidad fuera del pensamiento.[4] Éste es verdadero si los términos que une o separa están también unidos o separados en la realidad; es falso en el caso contrario.[5] Pero la verdad de las relaciones supone siempre la realidad de los términos comparados; las relaciones establecidas por el juicio, expresadas por el verbo *ser*, signo de atribución, no son nada por sí mismas; el ser, así empleado, indica solamente un nexo (σύνθεσίν τινα) que no se puede concebir sin los términos que conecta.[6]

No se podría proclamar con mayor claridad que la verdad se supedite a la realidad, que la esencia supone la existencia. Hemos hecho ya notar que según Aristóteles no se puede decir de un sujeto *lo que es*, lograr una definición *real* de él, es decir no meramente nominal, antes de saber *si existe;* aquí nos ratifica de nuevo que no se podría afirmar un atributo de su sujeto, afirmar una verdad, un "lo que es", sin que el sujeto sea real.[7] La distinción entre el ser absoluto, el ser sustantivo, y el ser relacional o atributivo, no culmina, pues, a juicio de Aristóteles, en afirmar la autonomía de la verdad, en fundar el ser ideal de la esencia.

Predicación según la esencia y predicación según el accidente. Sin embargo, el ser que expresa la atribución, en contraposición al ser absoluto, se presta todavía al análisis y se entiende él mismo en dos sentidos diferentes, discernibles en las fórmulas del *Organon* recientemente citadas. Cuando digo, por ejemplo *Sócrates es hombre*, y cuando digo *Sócrates es sabio*, la cópula *es* no tiene el mismo sentido en los dos casos; dicho de otro modo, el predicado no mantiene en los dos casos la misma relación con el sujeto. Cuando digo de Sócrates que es hombre, doy a conocer, al menos parcialmente, *lo que es* (τί ἐστι); el predicado es en ese caso un género dentro del cual entra el sujeto Sócrates; el predicado es un elemento de la esencia o de la definición. En cambio, cuando digo de Sócrates que es sabio, no doy a conocer *lo que es*, sino solamente *cómo* es; el predicado no expresa en-

[4] *Metaf.*, E 4, 1027 *b* 18-1028 *a* 1. Cf. aquí mismo p. 172.

[5] *Ibid.*, Θ 10, 1051 *b* 1-9, y más brevemente *De interpretatione*, 9, 19 *a* 33: ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα.
Esta fórmula significa exactamente que las modalidades de lo verdadero corresponden al grado de determinación de las cosas. De donde se sigue que mientras un evento permanece indeterminado, contingente, la proposición que lo afirma no tiene más que un valor indeterminado, y no puede por tanto ser necesariamente verdadera, como lo pretendían los megáricos. Sobre este problema, cf. P.-M. Schuhl, *Le Dominateur et les possibles*, pp. 14-18.

[6] *De interpretatione*, 3, 16 *b* 22-25.

[7] Cf. aquí mismo pp. 52-53, 55.

tonces la esencia del sujeto, sino una cualidad que puede atribuírsele, es decir, un carácter que reside en él (ὑπάρχον), o que le compete (συμβεβηκός), una modalidad que le pertenece, algo que él *tiene*, pero que no *es* en modo alguno; en una palabra, en el sentido más amplio del término, un *accidente*.[8] Análogamente, si digo *el hombre es un animal,* doy a conocer hasta cierto punto *lo que es* el hombre; doy un comienzo de definición, un predicado que es una parte de la esencia; pero si digo: el *hombre es blanco,* el predicado no es entonces más que un atributo o un accidente; no da a conocer *lo que es* el hombre; en efecto, el hombre no es lo blanco (τὸ λευκόν), no es precisamente "lo que es lo blanco" (ὅπερ λευκόν).[9]

Una vez distinguidas dos acepciones primordiales del ser: el ser sustantivo y el ser predicativo, distingue Aristóteles, por tanto, dos formas de predicación: la predicación según la esencia y la predicación según el accidente; la una afirma de un sujeto que es esto o aquello (εἶναί τι), la otra que es así o asá, blanco o negro. En el primer caso, el predicado es un *género,* en el segundo, un *accidente.* El accidente y el género tienen esto de común, que no pueden existir por sí mismos, sin un sujeto, a quien se apliquen, y en quien residan. El género se aplica a un sujeto (καθ' ὑποκειμένου); el accidente reside en un sujeto (ἐν ὑποκειμένῳ).[10] Ese sujeto es siempre un ser singular (τὸ καθ' ἕκαστον), concreto; y él sólo *es* o *existe,* en el sentido primordial y absoluto del término; él sólo merece que se lo denomine οὐσία, es decir realidad o sustancia.[11] El género es una abstracción; no tiene más que una realidad derivada y secundaria : el caballo, el hombre, son universales (τὰ καθόλου) que no existen fuera de los caballos o de los hombres singulares, tales como Alejandro o Bucéfalo.[12]

Sustancia y accidentes. En cuanto a los accidentes, no pueden existir ellos sin un sujeto, sin una realidad que les sirva de soporte: no hay blancura sin algo que sea blanco; asimismo, no hay

[8] *Top.*, I, 103 *b* 27-39; IV 1, 120 *b* 21-29; *Metaf.* Δ 7, 1017 *a* 7-30. El accidente, en sentido amplio, es no sólo el atributo accidental, el que puede indiferentemente encontrarse o no en un sujeto (véase aquí mismo p. 36), sino todo atributo que se dice de un sujeto, mas siendo distinto de él. Este sentido amplio y el sentido más estricto parecen confundirse en *Top.*, I, 5, 102 *b* 4 s.

[9] *Metaf.* Γ, 4, 1007 *a* 31-33.

[10] *Categorías,* 2, 1 *a* 20 s.

[11] *Categorías,* 5, 2 *a* 12 s.; *Metaf.*, Z 1, 1028 *a* 13-31.

[12] *Metaf.*, Z 13, 1038 *b* 8-11, *b* 35: οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί,
y *passim.* Cf. *Categorías,* 5, 2 *a* 15, donde el género y la especie se denominan sustancias segundas (δεύτεραι οὐσίαι).

acción de pasearse sin un sujeto que se pasee.[13] Solamente el ser concreto, singular, deja de necesitar de otro ser para existir: en este sentido, es en sí (*in se*), al paso que el accidente es siempre en otro (*in alio*). Si se exceptúan los universales, que no son más que abstracciones, todo lo que *es* es en sí (sustancia) o en otro (accidente): *omnia quae sunt vel in se, vel in alio sunt*.[14] El primer axioma de la *Ética* de Spinoza es literalmente aristotélico, así como la definición que da Descartes de la sustancia: "Lo que no tiene necesidad más que de sí mismo para existir".[15] Solamente la sustancia, el ser singular, concreto, es un ser, un *esto* (τόδε τι); [16] el accidente no es más que una manera de ser, un *así* o *asá*, un *de este* o *del otro modo* (τοιοῦτον).

No obstante, los accidentes o maneras de ser, aunque no son *seres*, son sin embargo todavía *del ser*. Blanco o negro, sentado o de pie, no son más que maneras de ser; se puede todavía decir de ellas *lo que ellas son:* la blancura es un color y el color una calidad; si hablo de un hombre de dos metros, ese hombre es un ser; "de dos metros" es una manera de ser, una longitud, y la longitud es una cantidad. Asimismo, de pie o sentado son posiciones, el acto de pasearse, una acción. Todas esas maneras de ser pueden, pues, definirse, entrar en un género, recibir un predicado que exprese *lo que ellas son*.[17] Ahora bien, en opinión de Aristóteles, no se podría decir *lo que ellas son*, si *no fuesen* o *existiesen* de algún modo. Solamente la sustancia, el ser singular, según hemos visto, *existe*, o *es*, en el sentido primordial y absoluto de la palabra; pero los accidentes, las maneras de ser, *son* o *existen* en un sentido derivado (ἑπομένως).[18] Son o existen puesto que se los puede definir; se puede decir de ellos *lo que son*. Pero, de lo que no es, absolutamente hablando, nadie podría decir lo que es.[19]

Los géneros supremos o "categorías". Aristóteles se ve inducido de ahí a considerar los géneros supremos bajo los cuales pueden clasificarse los *seres* y las *maneras de ser:* en una palabra, todo lo que decimos que es. Todo término que designe algo existente, indica o una *sustancia* (un ser) o un *accidente* (una manera de ser); pero las maneras de ser son de distintas clases; también los términos que designan accidentes podrán significar o una *cantidad*, o una *calidad*, o una *relación* (doble, mitad; mayor, menor; padre

[13] *Metaf.*, Z 1, 1028 *a* 20-29.
[14] SPINOZA, *Ética*, I, axioma I.
[15] DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, I, 51.
[16] *Categorías*, 5, 3 *b* 10 s.; según *Metaf.*, K 2, 1060 *b* el universal sería un τοιόνδε. Parece permitido considerar el accidente en general como un τοιοῦτον.
[17] Cf., por ejemplo, *Top.*, I, 9, 103 *b* 29-35.
[18] *Metaf.*, Z 4, 1030 *a* 20-22.
[19] Cf. aquí mismo, p. 55, nota 2.

e hijo; amo, esclavo), o también el *dónde* (ποῦ), el *cuándo* (ποτέ), o una *posición* (de pie, sentado), un *estado* (calzado, vestido, armado), una *acción* (la de pasearse) o una *pasión* (estar enfermo).[20]

A estos géneros supremos, comprendido entre ellos el de la sustancia, se los denomina categorías; son los predicados más genéricos bajo los cuales se puede clasificar todo lo que existe, seres y maneras de ser.[21] Su lista no se formó sistemáticamente; se ha hecho notar que corresponde a una distinción gramatical, la de las partes de la oración (nombres, adjetivos, verbos, con sus modalidades).[22] Se la recogió empíricamente; traduce una experiencia conceptual bajo la influencia del lenguaje. Pero ese carácter empírico no le quita nada de su significación; y precisamente según la distinción de las categorías es como se entiende la declaración de Aristóteles: *el ser se dice en muchos sentidos.*

Carácter equívoco del ser. El ser de que se trata en esta fórmula, es el *esse simpliciter,* no la relación de atribución, sino el atributo más genérico. De una cantidad, de una calidad, de una afección o pasión (como el eclipse), así como de una sustancia (un hombre, un caballo, una piedra), de todos esos objetos se puede decir igualmente que son, y de cada uno de ellos que es; pero la palabra *es* no tiene en todos esos casos el mismo sentido. La blancura de esta columna *es,* pero no en el sentido en que *es* la columna misma o en el sentido en que *es* Sócrates. La blancura es en su condición de color, de calidad; Sócrates es en concepto de hombre, de sustancia; el eclipse es como pasión, como una afección de la Luna. Son todas ellas otras tantas maneras de ser que difieren entre sí.[23] ¿Pero, se preguntará, esas distintas maneras de ser no son sin embargo especies de un mismo género? ¿El ser en general, o el ser en cuanto ser, no es su género común? La originalidad del pensamiento de Aristóteles, la significación de su doctrina de las categorías, es que a esa pregunta hay que responder *no.* No solamente la palabra *es,* tomada como el atributo más genérico, no es unívoca en sus distintos empleos (o dicho de otro modo, no sólo sus distintas acepciones no son sinónimas), sino

[20] *Categorías,* 4, 1, *b* 25-2 *a* 4; *Top.,* I, 9, 103 *b* 20-23, y *passim.*

[21] *Anal. post.,* I 22, 83 *b* 12-17. Al contrario del individuo, que no puede ser más que sujeto (Nal. pr., I 27, 43 *a* 25-37), las categorías no pueden ser otra cosa que atributos.

[22] F. A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre,* 1846.

[23] *Metaf.,* Δ, 7, 1017 *a* 23-24: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. Cuantos modos hay de decir *"lo que esto es",* de atribuir una esencia, cuantas formas de la atribución de la esencia (σχήματα τῆς κατηγορίας), tantas acepciones diferentes hay del atributo *ser.*

que no tienen denominador común; lo cual expresa Aristóteles diciendo que el ser no es un género: οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν.[24]

El Ser y el Uno, términos trascendentales. El Ser y el Uno, según Aristóteles, no son géneros, ya que pueden aplicarse a todo; son determinaciones universales, términos trascendentales: no hay ninguna cosa de la que no se pueda decir que es *una* y que *es*,[25] y a causa de esa universalidad absoluta de lo Uno y del Ser no pueden éstos ser géneros.

Lo propio de un género es que se divide en especies. Las especies se distinguen dentro del género agregando al concepto genérico una diferencia tomada del exterior de dicho concepto; de lo contrario, no podría agregársele. El hombre es un animal racional; la diferencia *racional* es exterior al concepto de animal, no está contenida dentro de él, en su comprensión; asimismo, cuando se dice del hombre o del pájaro que es un animal bípedo, *bípedo* es una diferencia tomada de fuera del concepto de animal y que se agrega a su comprensión. He ahí por qué el ser no es un género: no se pueden distinguir dentro de él especies diferentes; pues habría para ello que agregarle diferencias tomadas de fuera del ser, lo cual es manifiestamente imposible.[26]

Síguese de ello que las categorías son verdaderamente los géneros supremos τὰ γένη τοῦ ὄντος, o mejor τῶν ὄντων.[27] Son los géneros entre los cuales se distribuyen todos los seres, todo lo que se dice ser (seres o maneras de ser), pero no las especies del ser, de un género que estuviera por encima de ellas.

Unidad analógica del ser. ¿No hay, sin embargo, nada de común entre las categorías, esto es, entre los distintos géneros del ser? ¿No hay una unidad del ser? Ciertamente, pero no es la unidad de un género; hay, se dice ordinariamente, una unidad analógica. ¿Qué hay que entender por ella?

Todo lo que puede designarse mediante una cualquiera de las categorías, todo lo que entra en uno de los géneros del ser, *es* en un cierto sentido. Pero entre los diferentes sentidos o acepciones del ser hay uno que es primordial. Ser, en el pleno sentido, en el sentido primordial y absoluto de la palabra, no se dice más que de la sustancia; lo que entra en las demás categorías, o sea todas las maneras de ser, no es más que de un modo derivado y

24 *Anal. post.*, II, 7, 22 *b* 14.

25 *Metaf.*, Γ 2, 1003 *b* 22 s.: εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις...

26 *Metaf.*, B 3, 998 *b* 22-27; cf. *Top.* VI 6, 144 *a* 31-*b* II.

27 Cf. *De anima*, II 1, 412 *a* 6: λέγομεν δὴ γένος ἕν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν.

secundario, con relación a una sustancia de la cual éstas son accidentes. Lo que constituye, pues, la unidad de las distintas acepciones del ser, no es un fondo que le sea común; es que ellas son todas relativas a una concepción primordial única. La noción del ser como predicado universal (*esse simpliciter*) no es unívoca; pero tampoco es totalmente equívoca. Sus distintas acepciones no presentan una homonimia casual; su denominación común se funda en su referencia a un término único; podría decirse que son ὁμώνυμα πρὸς ἕν.[28]

Aristóteles explica dicha homonimia por medio de la comparación siguiente: el término *sano* (ὑγιεινόν) se aplica a distintos objetos con sentidos diferentes. Se dice de un régimen o de un ejercicio que es sano, en el sentido de que conserva la salud; de un remedio, en el de que la restablece o la reproduce; de un síntoma (la orina clara o la lengua colorada), en el sentido de que la denota; pero el término *sano* se dice primordialmente de un sujeto que goza de buena salud. Pues bien, a ese empleo primordial del término se refieren todos los demás.[29] Lo mismo, *ser* se dice primordialmente de la sustancia; en todos sus demás empleos, no designa más que accidentes, y como si dijésemos, excrecencias del ser[30] o, para emplear otra comparación, las categorías son como los distintos casos (πτώσεις) de la declinación del ser;[31] pero, entre todos esos casos, hay un caso-sujeto, un nominativo: el de la sustancia.

Ahora bien, así como todas las acepciones del término *sano* dependen de una misma ciencia, la medicina, todas las acepciones del ser provienen de una misma ciencia, la del ser en cuanto tal.[32] Dicha ciencia considera el ser en general, todas las formas de ser algo (εἶναί τι), las distintas categorías; tiene por objeto los términos trascendentales, el Ser y el Uno, las propiedades esenciales del ser, y por ello mismo los axiomas o primeros principios, que son comunes a todas las ciencias, pero reciben en cada una de ellas una expresión particular, apropiada a su objeto. Los primeros principios, como las categorías, no tienen más que una comunidad analógica.[33] Gracias a la diversidad de los sentidos del

[28] *Metaf.*, Z 4, 1030 *a* 32 *b* 3; Cf. *Ética a Nicómaco*, I 6, 1096 *b* 26-28: οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις. ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν...

[29] *Metaf.*, Γ 2, 1003 *a* 33-*b* 9.

[30] *Ética a Nic.*, I 6, 1096 a 22: παραφυάδι γὰρ τοῦτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι.

[31] *Ética a Eud.*, I 8, 1017 *b* 30: τὸ ἀγαθὸν ἐν ἑκάστῃ τῶν πτώσεων. Cf. *Metaf.*, N 2 1089 *a* 27: τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται.

[32] *Metaf.*, Γ 2, 1003 *b* 10-16.

[33] *Anal. post.*, I 10, 76 *a* 38: κοινὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν.

ser en su comunidad analógica escapa Aristóteles al realismo lógico de los eleatas y al nominalismo de Antistenes, que prohibían ambos toda predicación no tautológica.

Ontología y teología. La filosofía primera, o ciencia del ser en cuanto tal, aparece así como una ontología general, fruto de una reflexión sobre la lógica, sobre las condiciones del lenguaje, y emparentada con la dialéctica platónica, tal como se la practica en el *Sofista.* Así aparece, al menos, en los primeros libros de la *Metafísica*; pero a partir del libro Z adopta una nueva orientación: en vez de un estudio del ser en general, pasa a ser un estudio del ser en su sentido primordial, es decir, de la *ousía* o sustancia.[24] Después, en virtud de un análisis del ser concreto, singular, compuesto de materia y forma, descubre que finalmente lo que es, en sentido absoluto, es la sustancia inmaterial, la que es forma pura; de este modo, en el libro Λ, la metafísica aristotélica se transforma en teología. El ser en cuanto tal no aparece entonces como el ser en general, sino como el ser por sí, el absoluto, el Acto puro.

[34] *Metaf.*, Z 1, 1028 *b* 2-3: "Esta antigua pregunta, este eterno problema: *¿qué es el ser?* (τί τὸ ὄν) retorna aquí: ¿qué es la *ousía*?".

CAPÍTULO III

LOS PRINCIPIOS DEL CAMBIO

Parece que fue a fin de escapar de las dificultades lógicas provenientes del eleatismo, es decir de la imposibilidad de la predicación, por lo que se elaboraron la distinción de los sentidos en que debe tomarse el ser y la doctrina de las categorías; para escapar de las dificultades físicas emanadas del mismo origen, a saber de la imposibilidad del cambio, recurrió Aristóteles a la distinción entre la materia y la forma. Esta distinción se expone en el libro I de la *Física;* pero interesa también a la metafísica. En efecto, descansa ella en un análisis del cambio en general, cuyos principos, cuyas condiciones que lo hagan posible, se buscan; y los resultados de este análisis concurren con la doctrina de las categorías a esclarecer la noción de la sustancia, objeto central de la *metafísica.*

La posibilidad del cambio. He aquí como formula Aristóteles la dificultad con que tropezaron aquellos que habían llegado a la negación del cambio, los que afirmaban la inmovilidad del ser y negaban el devenir: "Necesariamente, dicen, lo que se hace (τὸ γιγνόμενον) proviene (γίγνεσθαι) o del ser o del no ser; ahora bien, lo uno y lo otro es igualmente imposible. En efecto, no es el ser lo que puede hacerse o llegar al ser, puesto que ya lo es; y del no ser no puede provenir nada".[1] De lo cual se concluye que nada puede ni nacer ni perecer.

Esta dificultad dialéctica, en opinión de Aristóteles, no debe paralizar al físico; éste "supone que en la naturaleza todos los seres, o por lo menos algunos de ellos, están en movimiento. Ésto es evidente por inducción".[2] Pero el examen de esta dificultad interesa al filósofo; en efecto, corresponde a la metafísica establecer la posibilidad del movimiento en general, mostrar que *es,* y definir *lo que* es.[3]

[1] *Física,* I 8, 191 *a* 27-31.
[2] *Ibid.,* I 2, 185 *a* 12-14.
[3] Cf. aquí mismo, p. 68.

Los contrarios. Se puede partir para ello de una observación muy general, que parece haberse impuesto a todos los físicos. Todo cambio se realiza entre dos términos, uno inicial y otro final, uno de partida y otro de llegada;[4] y esos dos términos tienen que ser siempre de algún modo opuestos; son, por ejemplo, lo alto y lo bajo, lo de delante y lo de atrás, lo caliente y lo frío. Así, el cambio se efectúa siempre entre dos contrarios. En efecto, no podría cualquier cosa provenir de cualquier cosa, ni resolverse en cualquier cosa; sino que siempre un contrario proviene de su contrario (lo blanco de lo negro) y se resuelve en su contrario. De un músico cuyos cabellos se han tornado blancos, no se dirá que de músico se ha hecho blanco; se ha hecho blanco de moreno que era; y es por accidente que al mismo tiempo que moreno fuera músico.[5]

Así, pues, todos los antiguos filósofos consideraron como principios del movimiento los contrarios; y buscaron el origen del movimiento en una pareja primordial de contrarios: para unos era lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro y lo denso; para Demócrito, lo lleno y lo vacío; para los pitagóricos lo par y lo impar; para Empédocles el amor y el odio. Pero bajo este desacuerdo superficial se encuentra un acuerdo de fondo:[6] el movimiento no puede nacer más que de una oposición primordial; los principios del movimiento son los contrarios.[7]

El sujeto del cambio. Pero, hace notar Aristóteles, no basta la oposición de los contrarios por sí sola para explicar el movimiento. Efectivamente, los contrarios no pueden actuar el uno sobre el otro, ni transformarse el uno en el otro.[8] La observación de ello se había hecho ya en el *Fedón* de Platón, en el que se había admitido por lo pronto, con la mayor parte de los físicos, que todo cambio se realiza de un contrario al otro; el día proviene de la noche y retorna a ella; asimismo, del sueño surge la vigilia, de la salud la enfermedad y de la vida la muerte.[9] Pero se había tenido que precisar en seguida que los contrarios son irreductibles el uno al otro y que hay que poner cuidado en distinguir entre los contrarios mismos y el sujeto que alternativamente los recibe.[10] Análogamente, destaca Aristóteles que el cambio puede

4 *Fís.*, VIII 2, 252 *b* 10: ἔκ τινος εἴς τι.

5 *Ibid.*, I 5, 188 *a* 32-*b* 8.

6 *Ibid.*, 188 *a* 19-30; 188 *b* 26-189 *a* 1.

7 *Ibid.*, 188 *a* 26-30; 189 *a* 9-10; cf. III 5, 205 *a* 6: πάντα γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον.

8 *Ibid.*, I 6, 189 *a* 22-26; 7, 190 *b* 33: ὑπ' ἀλλήλων γὰρ πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον.

9 Platón, *Fedón*, 70 d-72 *a*.

10 Id., *Ibid.*, 103 *ab*.

manifestarse de dos maneras: de un hombre que aprende a leer se dirá que se torna letrado; pero se dirá también que de iletrado se hace letrado. Ahora bien, estas dos proposiciones se requieren para expresar íntegramente el cambio; y esa doble expresión manifiesta que el cambio mismo requiere para su explicación, no solamente la oposición de los contrarios: necesita como principios no solamente dos *contrapuestos* (ἀντικείμενα), el uno que sirva de punto de partida y el otro de punto de llegada, sino también un tercer principio, el sujeto o *supuesto* (ὑποκείμενον); y al paso que los contrapuestos se sustituyen entre sí, se suceden, sin convertirse el uno en el otro a lo largo del cambio, el sujeto, por su parte, permanece (ὑπομένει); es el principio permanente del cambio.[11]

La generación de las sustancias. Este análisis concierne evidentemente al cambio según el accidente, al caso de un sujeto que recibe un atributo (cantidad, calidad, situación) que no tenía anteriormente. Pero ¿se aplica también al cambio en virtud del cual se produce un sujeto, un ser propiamente dicho, una sustancia? ¿Se aplica al devenir absoluto (τὸ γίγνεσθαι ἁπλῶς),[12] a la *generatio simpliciter*), o solamente al hacerse así o asá, a la generación del accidente? Aristóteles cree mostrar que es válido para toda clase de generación (περὶ πάσης γενέσεως).[13] "Hay siempre, dice, algo que sirve de sujeto, de lo cual proviene el ser engendrado; así, las plantas y los animales nacen de una semilla" (ἐκ σπέρματος). O lo que es lo mismo, no hay nunca generación *ex nihilo*. Aristóteles lo muestra inmediatamente también por una serie de ejemplos: "Los seres que son engendrados absolutamente, dice, son producidos los unos por cambio de figura (μετασχηματίσει), como la estatua a partir del bronce; los otros por adición (προσθέσει), como los vivientes al crecer; los otros por sustracción (ἀφαιρέσει), como al Hermes se lo saca de la piedra; otros por composición (συνθέσει), como la casa; y otros, finalmente, por alteración (ἀλλοιώσει), como aquellos que resultan de la conversión de una materia" [14] (por ejemplo, la leche convertida en queso). La finalidad de esta enumeración, que comprende tanto producciones de la técnica humana como productos naturales, es mostrar que, en general, toda generación, toda producción de una sustancia, no menos que la aparición de un accidente, se efectúa a partir de un sujeto.

11 ARISTÓTELES, *Física*, I, 7, 189 *b* 30-190 *a* 21.
12 ID., *Ibid.*, 190 *a* 32.
13 ID., *Ibid.*, 189 *b* 30.
14 ID., *Física*, 190 *b* 3-9.

El sujeto, la forma y la privación. Pero si no hay generación sin un sujeto preexistente, todo ser engendrado aparecerá como un compuesto (σύνθετον), en el cual se podrá distinguir *lo que se ha llegado a ser* (hombre, casa, estatua) y *lo que se ha hecho* esto o aquello, es decir, el sujeto y la forma. Pero el sujeto no ha podido hacerse *esto* o *aquello*, recibir tal o cual forma, sino porque se hallaba antes desprovisto de ella; el bronce no se ha hecho estatua, no ha tomado la forma de la estatua, sino porque era anteriormente informe; los materiales que han sido ordenados para construir la casa, sino porque estaban antes en desorden (ἀταξία); la madera o el mármol de que se ha sacado la figura del Hermes estaba antes sin figura.[15]

El sujeto que se hace *esto* o *aquello* en la generación, tiene que ser considerado, pues, desde un doble punto de vista; es numéricamente uno, pero es lógicamente doble, a la luz del análisis.[16] Está en él el sujeto propiamente dicho, o el *supuesto*, y está también un opuesto, el contrario de la forma, de lo que tiene que venir a ser. En el sujeto que tiene que venir a ser letrado o músico, están el supuesto, el hombre, y un contrario: iletrado, no músico; asimismo, en el bronce que debe hacerse estatua, hay que considerar por una parte el metal de que habrá de hacerse la estatua, y por otra el estado informe (ἀμορφία) en que se encuentra.

Así, un ser engendrado aparece compuesto de dos principios: el sujeto, o *sustrato*, y la forma;[17] pero su producción o su génesis no se concibe sino como el tránsito de un opuesto a otro opuesto; así es como, por el mismo modo que el cambio cualitativo, resulta la producción de las sustancias fuera de que lo opuesto de donde parte no es lo contrario de aquello a donde llega; es solamente la privación (στέρησις), la ausencia de forma.[18] La explicación de la generación, de la producción de las sustancias, supone, pues, tres principios: el sujeto, o *sustrato*, la forma y la privación de ella.

La materia. El sujeto o sustrato lo distingue ordinariamente Aristóteles con el nombre de materia (ὕλη); el uso de este término, emparentado con el latino *sylva* y cuyo equivalente habitual, *materies*, significa *madera de construcción*, está tomado de las artes de la edificación; pero se lo entiende en un sentido más general y termina por designar el sustrato absolutamente amorfo de

[15] *Ibid.*, 190 *b* 10-17.

[16] *Ibid.*, 190 *b* 23-24: ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑποκείμενον ἀριθμῷ μὲν ἕν, εἴδει δὲ δύο.

[17] *Ibid.*, 190 *b* 20: ἔκ τε τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς.

[18] *Física*, 190 *b* 27.

que todos los seres se hacen. "La naturaleza que sirve de sujeto, nos dice Aristóteles, no es concebible más que por analogía. Lo que es a la estatua el bronce, al lecho la madera y a los objetos que tienen forma los materiales informes (ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον) antes de haber recibido la forma, he ahí lo que es ella respecto de la realidad (πρὸς οὐσίαν), del objeto determinado, del *esto* (τόδε τι) y del ser (τὸ ὄν). Esta naturaleza, agrega Aristóteles, tiene, pues, que ser considerada como un principio, aunque no tenga la unidad y la realidad de un objeto determinado; otro principio es el *logos*, la forma; y por último, el opuesto de éste, la privación." [19]

La materia y la privación. La materia, pues, la concibe Aristóteles partiendo de la relación que los objetos fabricados guardan con los materiales de que se hacen; llega él así a la noción de una materia prima, puramente amorfa, sustrato absolutamente indeterminado de todos los seres. Tales análisis le permiten resolver la aporía que había conducido a algunos de los antiguos a la negación del cambio. El ser, decían ellos, no puede provenir ni del ser ni del no ser. Según Aristóteles hay que distinguir dos sentidos en la expresión *provenir de*. Un objeto proviene de otro como la estatua de la madera o del bronce, como de su materia o su supuesto; un ser proviene también de otro como el letrado del iletrado, el blanco del negro, el orden del desorden, la forma de la privación, es decir, como de su opuesto. Ahora bien, el ser no puede provenir ciertamente del no ser como de su supuesto; pero proviene necesariamente de él como de su opuesto, y si no puede provenir del ser como de su opuesto, proviene necesariamente de él como de su supuesto.[20] La aporía de la cual habían abusado los eleatas se disipa cuando en lo que preexiste al devenir y de lo cual proviene el ser, en lo que se puede llamar el sujeto de la generación, se distingue más precisamente, como lo hemos indicado, lo supuesto y lo opuesto, la materia y la privación. El ser engendrado proviene del no ser de la privación, la casa se saca del desorden (ἀταξία) de los materiales, como de su opuesto; proviene del ser de la materia como de su supuesto. "Hay que distinguir, nos dice Aristóteles, entre la materia y la privación, la una, la materia, es no-ser *por accidente*; la otra, la privación, es no-ser *per se*, esencialmente. La una, la materia, es casi un ser, y una realidad en cierto modo (ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως); pero la privación no es de ninguna manera." [21]

[19] *Ibid.*, 191 *a* 8-14.
[20] *Ibid.*, I, 8, 191 *b* 13-16.
[21] *Ibid.*, I 9, 192 *a* 3-6.

La materia aristotélica y el receptáculo platónico. Esta distinción, que permite escapar de la aporía eleática, se afirma contra Platón, para quien el sustrato de los seres sensibles y de sus perpetuos cambios es la χώρα, la exterioridad pura, la posibilidad de todas las determinaciones de tamaño, la oposición entre lo Grande y lo Pequeño; en una palabra, la indeterminación misma y no, como para Aristóteles, un sujeto indeterminado. En el lenguaje aristotélico se diría que para Platón la materia se reduce a la privación; es la tesis que sostendrá más adelante Plotino.[22] Ahora bien, esto es imposible a juicio de Aristóteles, pues el devenir requiere, en su opinión, un sujeto que sea un *algo* de cierto modo; no un algo determinado (τόδε τι), sino, por el contrario, un algo absolutamente indeterminado, pero un *algo* de todos modos, de lo que se hacen las cosas. En este sentido, la materia no es un no-ser absolutamente; es *casi* un ser; la privación, por el contrario, siendo pura negación, es esencialmente no-ser.

"Llamo materia —dice Aristóteles— al sujeto primero de cada ser, a aquello de donde proviene y que le es inmanente" (ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος),[23] es decir, que persiste en él como elemento constitutivo de su sustancia: *aquello de donde proviene y de lo cual está hecho,* por contraposición a la privación, que es asimismo aquello de donde proviene algo, pero de lo cual se libera, de lo cual no se hace: la privación, que es esencialmente no-ser, y de lo cual algo proviene sin que le permanezca inmanente.[24]

En la distinción de esos dos sentidos del ἐξ οὗ (*aquello de dónde* o *aquello de lo cual*), de esas dos acepciones de la proveniencia, la una que indica solamente el *origen* y la otra que implica también el *ingrediente,* estriba la teoría aristotélica del cambio. Esa distinción se obtiene conjuntamente en virtud de un análisis del lenguaje y por la analogía de la fabricación. Platón, por el contrario, en el *Timeo,* aunque utiliza también el ejemplo de la fabricación, el de una masa de oro que adopta diversas formas bajo las manos del orfebre, procede por análisis del juicio de percepción más bien que por un análisis del lenguaje.[25] De ese modo descubre como sustrato de los objetos sensibles, no una materia amorfa, sino un horizonte indefinido, el *fenómeno* de la exterioridad, que henche nuestra imaginación; por lo tanto, las cosas sensibles no son para él sustancias, sino fenómenos.

[22] Plotino, *Ennéades,* II, 4, cap. 13-15. Cf. nuestro estudio *Réalisme et idéalisme chez Platon,* pp. 125-131.

[23] Aristóteles, *Física* I, 9, 192 *a* 31-32.

[24] *Física,* I 8, 191 *b* 15-16: ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.

[25] Platón, *Timeo,* 49 *b* 52 *d* cf. *Réalisme et idéalisme chez Platon,* pp. 52-61.

CAPÍTULO IV

MATERIA Y SUSTANCIA

La aporía de la sustancia. La noción de *ousía*, o de sustancia, que pasa a ser en el libro Z el objeto central de la *Metafísica*, se determinó primeramente por el análisis de la proposición, del juicio de atribución. La *ousía* es lo que no puede ser atribuido a un sujeto ni en concepto de género (o de especie) en el cual se comprende y que entra en la constitución de su esencia o de su definición, ni como una manera de ser, como un accidente que le pertenezca o le sea inherente. La *ousía* o sustancia es el sujeto último (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον),[1] lo que no puede ser más que sujeto, y jamás atributo, como no sea por un accidente de la expresión.[2]

La *ousía* es, pues, el ser concreto, singular, el sujeto que recibe sucesivamente atributos contrarios, pero que persiste el mismo bajo el cambio. Sin embargo, ocurre que el cambio destruye la sustancia misma y produce en su lugar otra sustancia. El agua contenida en un recipiente se hace alternativamente caliente o fría; pero puede también vaporizarse, es decir, desaparecer y transformarse en aire.[3] En tal caso, lo que subsiste bajo el cambio no es la cosa sensible, determinada como un esto (τόδε τι); no es la *ousía* tal como la hemos definido hasta aquí, sino un sustrato indeterminado y amorfo que Aristóteles designa con el nombre de materia (ὕλη). El estudio del cambio absoluto, por contraposición al cambio relativo, que atañe solamente al accidente, el estudio de la generación de las sustancias y de la destrucción de ellas, nos ha revelado que toda sustancia sensible, sujeta a nacer y a perecer, es un compuesto de materia y forma.[4]

Por eso, se insinúa una duda acerca del derecho de la sustancia sensible a pasar por el ser en sentido primordial y absoluto. No tiene ella más que un ser precario, sujeto a nacer y a perecer;

[1] *Metafísica*, Δ, 8, 1017 *b* 24. Cf. aquí mismo pp. 74-75.

[2] Cuando se dice por ejemplo: "Eso blanco que percibo es Sócrates: eso que veo avanzar es Calías". *Anal. prior.*, *I*, 27, 43 *a* 25-36.

[3] Cf. *De generatione et corruptione*, I, IV, 319 *b* 10-19.

[4] Cf. aquí mismo, pp. 83-84.

no tiene la simplicidad absoluta de un ser por sí, compuesta como está de forma y de materia; se llega, pues, a preguntar si es en la materia o en la forma, o en el compuesto (τὸ σύνολον), en lo que consiste propiamente la *ousía*.[5]

Materia y forma. La materia es aquello de lo que proviene un ser y le es inmanente, aquello de lo cual está hecha una cosa; por ejemplo, el bronce es la materia de la estatua y la plata lo es de la copa.[6] En cuanto a la forma, es, en la estatua, la figura representada (τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας);[7] pero es, más genéricamente, la razón determinante, la determinación esencial, lo que hace que una cosa sea lo que es (ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι).[8] La materia, es *lo que* ha venido a ser esto o aquello a causa de la generación; la forma es esto o aquello que ha venido a ser, pero el esto o el aquello considerado en su esencia: no el *objeto* resultante, que es el compuesto (τὸ σύνολον) de la forma y la materia, sino lo que ello tenía que venir a ser para ser actualmente lo que es: *lo que ello había de ser* (τὸ τί ἦν εἶναι), o dicho con un término escolástico, su *quididad*.

Pero el bronce y el mármol antes de llegar a ser estatua, los materiales (las maderas y los ladrillos) antes de constituir el edificio, eran ya objetos determinados; no tenían forma de estatua o de edificio (el bronce y el mármol eran informes, los materiales estaban en desorden), pero tenían sin embargo forma de madera, de bronce o de mármol, y de aquella forma podía distinguirse su materia. El cofre está hecho de madera, pero la madera está hecha de tierra (se resuelve en tierra o en ceniza, por putrefacción o combustión); la estatua está hecha de bronce, pero el bronce está hecho también, en opinión de Aristóteles, de tierra[9] (en la física del *Timeo* se diría que está hecho de agua; en efecto, los materiales se considera allí que son líquidos solidificados).[10] ¿Pero la tierra, el agua y los demás elementos (fuego y aire), de qué están hechos?

Se advierte por estos ejemplos que la noción de materia es esencialmente relativa; es correlativa a la de forma: a forma distinta materia diferente.[11] Esta correlación es tan estrecha, que llega a decir Aristóteles que la materia inmediata de un ser (ἡ ἐσχάτη ὕλη), su materia propia (ἴδιος, οἰκεία ὕλη), y su for-

5 Tal es la cuestión suscitada en *Metafísica*, Z 3, 1029 *a* 1-5.
6 *Física*, II 3, 194 *b* 24-25; *Metafísica*, Δ 2, 1013 *a* 24-26.
7 *Metafísica*, Z, 3, 1029 *a* 4.
8 *Física*, II 3, 194 *b* 27; *Metafísica*, Δ 2, 1013 *a* 27.
9 *Metafísica*, Θ 7, 149 *a* 17 s.
10 PLATÓN, *Timeo*, 59 *a-c*.
11 ARISTÓTELES, *Física*, II, 2, 194 *b* 8-9: Ἔτι τῶν πρός τι ἡ ὕλη· ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη.

ma son una sola y única cosa, considerada por un lado en potencia y por el otro en acto.[12] Así, el cuerpo organizado, hecho de carne y hueso, es el ser viviente en potencia; el alma, es decir el sistema de las funciones fisiológicas y psíquicas, es el ser viviente en acto: el cuerpo es la materia, el alma es su forma.[13] Pero esa relatividad lleva a preguntarse si no habrá una materia primordial (πρώτη ὕλη), algo que no pueda ya referirse a ninguna otra cosa diciendo que está hecha *de aquello* (ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον), como se dice del cofre que es de *madera* (ξύλινον), o de la madera que está hecha de tierra (γήϊνον).[14] Ahora bien, hay que admitir que haya una tal materia, la que sirve de sustrato a la trasmutación de los elementos.

La materia primera y los elementos. En opinión de Aristóteles, es un hecho de observación que los cuatro elementos de la física tradicional: tierra, agua, aire y fuego, pueden todos ellos transformarse los unos en los otros; cada uno de ellos puede desaparecer, perecer, para dar nacimiento a uno cualquiera de los otros. Ello es posible porque cada uno de dichos elementos es para cada uno de los demás, en cierto sentido, su contrario.[15] Para lograr esa oposición de los elementos entre sí, complica Aristóteles la concepción tradicional de los elementos. Según la tradición proveniente de Empédocles, cada uno de los elementos correspondía a una de las cualidades sensibles fundamentales; la oposición de la tierra y del agua, era la de lo seco y lo húmedo; el aire y el fuego se oponían como el frío y el calor.[16] Para Aristóteles, cada elemento realiza la unión de dos cualidades fundamentales: el fuego es a la vez caliente y seco, el aire caliente y húmedo, el agua húmeda y fría, la tierra seca y fría; así, entre dos elementos cualesquiera hay siempre a lo menos una contrariedad, lo que posibilita el paso directo del uno al otro.[17] Pero esa trasmutación requiere además un supuesto,[18] un sujeto capaz de recibir sucesivamente todas las cualidades contrarias, pero que para ello tiene que estar desprovisto de toda cualidad, ser absolutamente indeterminado, invisible y amorfo, como se había dicho ya en el *Timeo* y lo recuerda también Aristóteles; tal es, en efecto, la condición para que pueda recibir sin alterarlas todas las determinaciones.[19]

Ese sustrato, si tiene que ser absolutamente incalificado, no

12 Id., *Metafísica*, H 6, 1045 *b* 18-19.
13 Cf. aquí mismo, pp. 154-155.
14 *Metafísica*, Θ 7, 1049 *b* 24-26.
15 *De generatione et corruptione*, II, 4, 331 *a* 13 s.
16 Cf. Anon. Lond., (*Suppl. aristotelicum*, III, 1), XX, 25.
17 *De gener. et corr.*, II, 3, 330 *a* 30-*b* 5.
18 *Ibid.*, II, 1, 329 *a* 31-32.
19 *De Caelo*, III, 8, 306 *b* 17-19; cf. *Timeo*, 50 *d* 51 *a*.

podrá ser, por tanto, un cuerpo.[20] La materia primera no es un elemento primordial, calificado, en el cual todos los cuerpos se resuelven, como lo era el agua para Tales, el aire para Anaxímenes y el fuego para Heráclito; no es ninguno de los elementos.[21] Pero no es tampoco un cuerpo incalificado, algo sensible, aunque indiferenciado, y de lo que los elementos mismos estarían hechos: nada es dado a los sentidos más simple y más primitivo que los elementos.[22] El sustrato de la trasmutación de los elementos no es, pues, nada determinado, ni sensible; no es una sustancia, algo que conserve su determinación bajo el cambio, puesto que la trasmutación es un cambio en el cual se destruyen y se engendran sustancias;[23] ese sustrato es, por tanto, enteramente indeterminado, pero no se da jamás sin estar revestido de alguna determinación que le sea extrínseca, es decir de la una o de la otra de las cualidades sensibles, opuestas entre sí como contrarios. "Decimos —escribe Aristóteles— que hay una materia de los cuerpos sensibles; pero no está separada (χωριστή); está siempre vinculada a alguno de los contrarios, y es de ella de donde provienen los llamados elementos."[24] La materia primordial no es, pues, algo sensible,[25] ni un cuerpo; pero es en potencia todos los cuerpos.[26]

Materia y extensión. ¿Cómo representarse, pues, esa materia absolutamente indeterminada, desprovista, no sólo de calificación sensible, sino de toda determinación y caracterizada únicamente por su función, por la posibilidad de recibir todas las determinaciones? Tal era asimismo la función del receptáculo platónico, que hay que representarse no como la extensión dirigida en longitud, anchura y profundidad, sino como la exterioridad pura, la extensión indefinida;[27] por las determinaciones geométricas se

[20] *Ibid.*, 6, 305 *a* 22-23: οὐδ' ἐκ σώματος τινος ἐγχωρεῖ γίνεσθαι τὰ στοιχεῖα.

[21] *De Gen. et. corr.*, II 1, 328 *b* 34-35.

[22] *Ibid.*, 329 *a* 8-13; *De Caelo*, III 6, 305 *a* 23: συμβήσεται γὰρ ἄλλο σῶμα πρότερον εἶναι τῶν στοιχείων (conclusión, a los ojos de Aristóteles, imposible).

[23] *Ibid.*, I 3, 319 *a* 17-22.

[24] *Ibid.*, II, 1, 329 *a* 24-26. Algunos renglones más adelante (30-35) se dice de la materia que es *no separada* (ἀχώριστον) y subyacente a los contrarios (ὑποκειμένην δὲ τοῖς ἐναντίοις). Hay que admitir pues, como principio fundamental a la materia y en segundo lugar los contrarios (lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo); los llamados elementos no llegan más que en tercer lugar.

[25] *Ibid.*, II, 5, 332 *a* 35: ἡ γὰρ ὕλη . . . ἀναίσθητος οὖσα.

[26] *Ibid.*, II 1, 329 *a* 33: τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητόν.

[27] Cf. nuestro estudio *Réalisme et idéalisme chez Platón*, pp. 54-58; *Le sens du platonisme*, pp. 231-235.

constituyen en él los cuerpos sensibles. Los elementos no se definían en Platón por parejas cualitativas, sino que el número y variedad de ellos correspondía a la figura de corpúsculos respectivos, a formas geométricas definidas, las de los poliedros regulares, en número de cuatro.[28] Aristóteles quiere considerar la extensión como la materia de la magnitud;[29] la llama incluso a veces materia inteligible;[30] pero no es más que una materia relativa, considerada *in abstracto* por el matemático, y no la materia primordial. La extensión no puede constituir el sustrato de los seres, el sujeto primero de todos los cambios, principalmente del cambio sustancial; pues la extensión, o la cantidad, no es más que el accidente de la sustancia, al igual que la calidad. Es la misma materia la que se hace grande o pequeña, como se torna fría o caliente, seca o húmeda;[31] la oposición de lo grande a lo pequeño, a la cual se aplica directamente la medida, las determinaciones cuantitativas, no tiene a los ojos de Aristóteles la prioridad absoluta que le otorgaba Platón.[32] Aun admitiendo que la cantidad pertenezca a los cuerpos antes que cualquier otra propiedad,[33] que la extensión o la magnitud pueda considerarse con exclusión de toda otra utilidad sensible (lo que justifica la abstracción matemática),[34] no por ello es menos cierto que para Aristóteles el cambio

[28] PLATÓN, *Timeo,* 53 *c* s., y principalmente 55 *d*-56 *c.*

[29] Cf. ARISTÓTELES, *Física,* IV 2, 209 *b* 4: ἡ ὕλη ἡ τοῦ μεγέθους.

[30] *Metafísica,* Z 10, 1036 *a* 9-12: ὕλη ...νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.

[31] *Física,* IV 9, 217 *a* 26-33: Ἔστι δὲ καὶ σώματος ὕλη καὶ μεγάλου καὶ μικροῦ ἡ αὐτή.
Cf. nuestro estudio: *L'espace et le temps selon Aristote,* pp. 60-63.

[32] Sabido es que, según ARISTÓTELES, *Metafísica,* a 6, 987 *b* 20, consideraba él lo Grande y lo Pequeño como principios que hacían de materia: ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς.

[33] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa theologica,* I 85, 1, *ad 2dum: Manifestum est autem quod quantitas prius inest substantiae quam qualitates sensibiles.*

[34] ARISTÓTELES: *Metafísica,* K 3, 1061 *a* 28-*b* 1:
ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται...
Los objetos del pensamiento matemático son, a juicio de Aristóteles, productos de la abstracción (y no representaciones *a priori*); por ese carácter abstracto se distinguen de los objetos de la física. Cf. *Física,* II 2, 193 *b* 22-194 *a* 12. El físico se interesa en la figura y en las propiedades geométricas del Sol y de la Luna, así como en las de los demás cuerpos que existen en la naturaleza; el matemático considera también él las figuras, pero no en cuanto delimitan ellas este o el otro cuerpo natural (considera la esfera *in abstracto,* pero no la esfera terrestre); no considera las propiedades geométricas como atributos de un ser físico particular (aunque no se las pueda concebir más que como atributos de un cuerpo). Cuando el geómetra tiene ante sus ojos una línea física, no la considera como física; en óptica, por el contrario, si se traza una línea geométrica, no se la considera por sí misma, sino en tanto en cuanto representa un rayo luminoso, es decir, como una realidad física. Acerca de la distinción de la

cualitativo no puede reducirse a modificaciones de la figura o del ordenamiento de las partes;[35] él se opone a la explicación mecanicista, a los postulados de la física matemática, para la cual la esencia de la materia consiste en la extensión.

Resulta de ello que la materia primera, desprovista como se halla de toda determinación y no pudiendo incluso caracterizarse por referencia a un modo de determinación que se estime primordial, no pudiendo definírsela esencialmente como la extensión o lo mensurable, la materia aparece como incognoscible en sí misma (ἄγνωστος καθ' αὑτήν);[36] no se la puede concebir más que por analogía (ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν);[37] es para la naturaleza corporal, para las cosas sensibles en general, lo que son los materiales para la obra. Así, la materia no se define, como en el idealismo matemático, por referencia a la actividad intelectual de determinación, sino por analogía con las artes de la fabricación.

La materia no es sustancia. Ahora bien, ¿la materia concebida por ese medio no reclamará esa función de sujeto último por la cual, según el análisis del juicio de atribución, se definía la *ousía*? Ciertamente, sólo el ser singular puede ser en definitiva el sujeto de la predicación del accidente; el accidente, cualquiera que sea la categoría de donde provenga, supone siempre un sujeto concreto en el cual reside y al cual pertenece;[38] y en la predicación de la esencia es propiamente de un sujeto singular de lo que se afirma la especie, o el género, por los cuales se delimita más o menos estrictamente la esencia.[39] Pero, cuando se afirma de un sujeto singular un predicado que expresa exactamente *lo que es*, que concierne perfectamente a su esencia (lo cual constituye el objeto de la definición), ¿cómo distinguir de un tal predicado el sujeto? Si la esencia no puede ser separada del ser o de la cosa de que es la esencia, si coincide ella con el sujeto concreto al extremo de que se la designa como a él, con el nombre

---

física y de las matemáticas según Aristóteles, véanse los minuciosos análisis de A. MANSION, *Introduction à l'étude de la physique Aristotélicienne*, cap. V, § 3, principalmente pp. 145-160.

[35] *De. gen. et corr.*, I 9, 327 *a* 14-22.

[36] *Metaf.*, Z 10, 1036 *a* 9.

[37] *Física*, I, 7, 191 *a* 8.

[38] Cuando el accidente se atribuye a un género, están los individuos comprendidos en ese género y son ellos verdaderos sujetos.

[39] Ciertamente la predicación según la esencia se efectúa en todas las categorías (lo blanco es color, el color es calidad; la longitud es cantidad); pero solamente los seres concretos que entran en la categoría de la *ousía* poseen una esencia propiamente dicha. Cf. aquí mismo, pp. 75-76.

de *ousía*,[40] el único medio de distinguir entre el predicado y el sujeto en la definición es considerar que la esencia, es decir, la quididad o la forma, es un atributo que se refiere en ese caso al sujeto indeterminado, al sustrato de la generación, a la materia. Por tanto, si la *ousía*, la cosa singular, es indiscutiblemente el sujeto último de la predicación según el accidente, y si la categoría de *ousía* es por esa razón la primera de las categorías, parece, sin embargo, que en la predicación de la esencia, la función de sujeto último retorna a la materia y que ésta es anterior a todas las categorías, sin excluir la *ousía*. "Llamo materia —escribe Aristóteles— a lo que en sí mismo no puede denominarse ni un *algo*, ni un *quantum*, ni designarse bajo ninguna otra de las categorías del ser. Efectivamente, hay un sujeto al cual se atribuyen todas ellas y cuyo ser no se confunde con ninguna; pues, si todos los accidentes son atributos de la *ousía*, ésta a su vez lo es de la materia. Síguese de ello que el sujeto último, considerado en sí mismo, no es ni un *algo*, ni un *quantum* ni nada parecido."[41]

La materia, el sustrato completamente indeterminado, anterior a todas las categorías, parece cumplir de ese modo la función de sujeto último por la cual hemos definido la *ousía*. Aristóteles, sin embargo, a pesar de esa función fundamental, niega explícitamente a la materia la categoría de *ousía*; le faltan dos caracteres, sin los cuales no podría pasar por la realidad primera y verdadera: la determinación y el ser separado (τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι).[42] Le falta el ser algo determinado, un *esto*, y el ser directamente comprensible; es absolutamente indeterminada, amorfa, y no se muestra jamás enteramente sola, sino siempre revestida de alguna calificación que le es extrínseca. Pero si no es realidad, *ousía*, la materia no se reduce sin embargo a la privación al no ser; es casi una realidad, una *ousía* en cierto modo;[43] lo cual expresa Aristóteles con más precisión técnica diciendo: "Denomino materia a lo que, sin ser un *esto*, un algo determinado y en acto, es no obstante un *esto*, un algo en potencia."[44]

Ahora bien, si es por falta de determinación, porque está privada de forma, por lo que la materia, a pesar de su cargo fundamental de sustrato, no puede considerarse *ousía*, ni es una sustancia en acto, ¿no habrá que reconocer que es en virtud de la forma como el ser concreto, compuesto de materia y forma, merece

[40] Cf. la fórmula ya citada, p. 32, nota 4, de *Metafísica*, A 9, 991 *b* 1: ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν *(la esencia)* καὶ οὗ ἡ οὐσία.

[41] *Metafísica*, Z 3, 1029 *a* 20-25, de donde extraemos la fórmula: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης.

[42] *Ibid.*, 26-28.

[43] Cf. aquí mismo p. 85, nota 21.

[44] *Metafísica*, H 1, 1042 *a* 27-28: ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.

que se lo considere *ousía*?[45] La *ousía* en sentido primordial no sería en tal caso el ser singular, opuesto en el tratado de las *Categorías* al género y a la especie, a los cuales conviene solamente la denominación de *ousía* segunda; sería, por el contrario, la *eidos*, o forma.[46] Del análisis de la generación, por la que se producen los seres sensibles, vemos surgir lo que puede denominarse la aporía de la *ousía*: ¿es ésta el sujeto singular, la *sustancia*, o es la forma por la cual esto se hace lo que es, lo que tenía que ser, la quididad o la *esencia*? ¿Al realismo empírico, que ve la realidad en los objetos singulares, concretos, el análisis del devenir y del ser va a contraponer un realismo de la esencia? ¿Y la ontología aristotélica va a unirse por ese medio al platonismo que suponía ya la epistemología?

[45] Es la cuestión suscitada en *Metaf.*, Z 3, 1029 *a* 29-33.

[46] *Metaf.*, Z 11, 1037 *a* 29-30:
ἡ οὐσία γὰρ ἐστι τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία.
Cf. *De anima*, II 1, 412 *a* 7 s., donde se distinguen las tres acepciones de la *ousía* (materia, forma y compuesto), a fin de definir el alma: οὐσία ὡς εἶδος (*ibid.*, 412, *a* 19. Al alma así definida se la denomina, *Metaf.*, Z 11, 1037 *a*: οὐσία ἡ πρώτη, e igualmente leemos en Z 7, 1032 *b* 1-2: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.

CAPÍTULO V

EL DEVENIR Y LA FORMA

La materia es inengendrada. Toda sustancia sensible, toda cosa engendrada, es un compuesto de materia y forma. La materia es aquello de lo cual está hecha una cosa y en lo cual se resuelve, es aquello de donde viene sacada por la generación y en lo que vuelve a caer por su destrucción. Sólo las cosas sensibles, sujetas a nacer y perecer, tienen una materia. "No de toda cosa hay materia, escribe Aristóteles, sino de aquellas que vienen generadas y cambian las unas en las otras. Por el contrario, las que no padecen ningún cambio, sino que son o no son, de ellas no hay materia." [1] Esta observación contrapone a las sustancias sensibles, a las cosas producidas por el cambio y que padecen el cambio, los términos mismos entre los cuales se realiza el cambio, es decir los contrarios que se suceden en un sujeto y alternativamente *están* y *no están* en un sujeto, pero que escapan en sí mismos al devenir, son exentos de materia.[2] Ésta es el sustrato del devenir, la condición de todo cambio; pero, como tal, no puede ser un producto del cambio; está sustraída, no ciertamente a las vicisitudes del cambio, pero sí a la generación y la corrupción; es inengendrada e indestructible (ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον).[3] En efecto, ¿de qué podría provenir que fuese anterior a ella misma, y a qué podría retornar por su destrucción?

La forma es anterior a la generación. La generación de las sustancias sensibles supone, por tanto, la eternidad de la materia; ¿pero no exige ella también la de las formas? Toda generación se efectúa a partir de algo y termina en algo, con la realización de una forma en una materia.[4] Pero, si la materia preexiste ne-

[1] *Metaf.*, H 5, 1044 *b* 27-29: οὐδὲ παντὸς ὕλη ἐστὶν ἀλλ' ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη.
[2] Cf. aquí mismo, pp. 81-83.
[3] *Física*, I 9, 192 *a* 28.
[4] *Metaf.*, Z 8, 1033 *a* 24-28.

cesariamente a la generación, con mayor razón la forma debe preexistir también; [5] de lo contrario, ¿qué podría determinar a la materia a que tomase tal forma, a lo que está en potencia a que se realice en acto? La materia es la condición del devenir, aquello sin lo cual no puede haber cambio, pero no es la razón determinante de él; la razón no puede estar más que en la forma, que por tanto tiene que preexistir a la generación.

Por eso, Aristóteles declara así explícitamente que en la producción de un objeto, de una sustancia sensible, por ejemplo de una esfera de bronce, no se produce ni la materia (el bronce) ni la forma (la esfera); la forma esférica en sí misma no esperaba ser producida; la producción no tiene otro efecto que dar una realización de ella en el bronce o en otra materia. "Digo que hacer redondo al bronce, no es producir ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto, por ejemplo: esta-forma-en-otra-cosa." [6] La materia ciertamente no puede ser producida al menos la materia primordial puesto que en la producción no cabe remontar al infinito; pero es claro que tampoco la forma o comoquiera que se denomine la configuración del objeto sensible no está sujeta al devenir (οὐ γίγνεται), que de ella no hay generación (γένεσις), así como tampoco de la quididad.[7] Aristóteles concluye que si el objeto que se quiere designar se entiende como forma o esencia (τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον), no está engendrado; lo que está engendrado es el compuesto designado con el mismo nombre. Así, en todo ser engendrado hay materia; es por un lado materia y por el otro forma.[8]

Pero admitir así que la forma es inengendrada, ¿no es retornar a la concepción de la Idea platónica? Es la cuestión que se plantea inmediatamente Aristóteles: "En tales condiciones, ¿habrá que decir que hay una esfera aparte de las esferas tangibles, o una casa fuera de los ladrillos?" [9] Aristóteles rechaza enérgicamente esta concepción. La hipótesis de las Ideas, lejos de servir para explicar la generación de las cosas sensibles, la haría imposible. Si la forma (εἶδος) es una entidad separada, una sustancia (οὐσία) en el sentido de un ser concreto, singular, no podrá hallarse presente en una pluralidad de objetos sensibles; si la forma fuera un sujeto determinado, un *esto* (τόδε τι), no podría actuar como atributo, ser participada por distintos sujetos. La forma no es, por tanto, un *esto,* sino un *"eso tal"* (τοιόνδε), realizable en distin-

[5] *Ibid.,* B 4, 999 *b* 12-14.
[6] *Ibid.,* Z 8, 1033 *a* 28-34.
[7] *Ibid.,* 1033 *b* 5-7.
[8] *Ibid.,* 1033 *b* 16-19.
[9] *Ibid.,* 1033 *b* 20-21.

tos sujetos, pero sin tener ninguna realidad fuera de esos sujetos.[10]

Y sin embargo, la forma tiene que ser anterior a la generación; es en sí misma inengendrada, y en tal sentido eterna. Sin la eternidad de las formas, no podría haber generación. Es lo que expresa Aristóteles al exponer la 8ª aporía: "Pero, si no hay nada eterno, el devenir mismo es imposible".[11] Efectivamente, toda generación presupone una materia y una forma igualmente inengendradas y, por tanto, eternas.

La forma y el agente. ¿Cómo se puede resolver esta dificultad? ¿Cómo sostener la eternidad de la forma sin otorgarle con ello una realidad separada? Examinemos más de cerca las condiciones y los factores de la generación.

"Todas las cosas que vienen a la existencia —dice Aristóteles— se hacen por la acción de algo (ὑπό τινος), a partir de algo (ἔκ τινος), y llegan a ser algo (τί).[12] A la distinción entre la materia y la forma (el τί, *lo que* el sujeto llega a ser), se agrega aquí la consideración del agente o de la causa motriz, de donde se saca el origen del movimiento (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως).[13] En este sentido el autor de una decisión es causa, y el padre es causa de su hijo, el médico de la curación, y más generalmente el agente (τὸ ποιοῦν) es causa de la obra" (τοῦ ποιουμένου).[14]

Se ve por estos ejemplos que la intervención del agente se requiere tanto en la generación natural (el padre es causa del hijo) como en la producción artificial, en las operaciones de la naturaleza no menos que en las obras de arte. En uno y otro caso el devenir presupone igualmente una materia: "Todas las cosas que vienen a la existencia, tanto por naturaleza como por arte, tienen una materia; efectivamente, es posible que cada una de ellas sea o no sea; ahora bien, esa posibilidad es en cada una de ellas, la materia".[15] La materia se caracteriza, pues, aquí, como posibilidad indeterminada, como virtualidad, como potencia. Pero la realización de lo que está en potencia (la estatua en el bronce o en el mármol, el hijo en el útero materno) exige el concurso de la forma; y procurar la forma es el papel del agente.

La generación natural. Tal es, en efecto, según Aristóteles, la ley general de la producción, tanto natural como artificial: en

[10] *Ibid.*, 1033 *b* 21-23. Cf. pp. 32-33.

[11] *Ibid.*, B 4, 999 *b* 5-6: ἀλλὰ μὴν εἴ γ᾽ ἀίδιον οὐδέν ἐστιν, οὐδὲ γένεσιν εἶναι δυνατόν.

[12] *Ibid.*, Z 7, 1032 *a* 13-14.

[13] *Ibid.*, A 3, 983 *a* 30.

[14] *Ibid.*, Δ 2, 1013 *a* 29-32; *Fís.*, II, 3, 194 *b* 29-32.

[15] *Metaf.*, Z 7, 1032 *a* 20-22: ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἡ ἑκάστῳ ὕλη.

la naturaleza, lo mismo que en el arte, es siempre a partir del ser en potencia como se realiza el ser en acto por obra de otro ser en acto.[16] Se comprende por ello en qué sentido puede afirmarse la anterioridad de la forma: para que se realice lo que en la materia está solamente en potencia, es necesario que la forma por realizar esté realizada ya, que preexista actualmente en un sujeto que actúe como agente. Para que se engendre un hombre, que todavía sólo está en potencia en el seno maternal, es preciso que exista ya un hombre en acto, es decir, perfectamente realizado y por consiguiente un adulto y macho. La hembra sola es incapaz de engendrar, por más que lleve en sí las generaciones en potencia, porque ella no es más que un ser imperfecto; en la generación ella aporta solamente la materia, la sangre menstrual; es el germen masculino (τὸ σπέρμα) el único que transmite la forma.[17] Así, en la generación natural la forma preexiste al ser engendrado; pero no existe fuera de todo sujeto; preexiste como realizada en el engendrador; y por la acción de éste se realizará en el ser engendrado. Esta ley de la transmisión de la forma por el ser en acto al que la forma está siempre vinculada, viene ilustrada en esta fórmula frecuentemente repetida: "El hombre engendra al hombre (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ).[18] Y la relación de la forma inengendrada con los seres singulares producidos por la generación se precisa en estos términos:

"Es claro, pues, que no hay ninguna necesidad de constituir una forma a manera de paradigma; ...de hecho, el engendrador basta para la producción, y es causa de la generación de la forma en la materia. Y el todo que está engendrado es esa tal forma (τὸ τοιόνδε εἶδος) en estas carnes y estos huesos; es Calías o Sócrates, y difiere de su engendrador por la materia (que, en efecto, es otra); pero le es idéntico por la forma (pues la forma es indivisible)".[19]

Así, pues, a juicio de Aristóteles, las formas, los tipos de organización biológica son inengendrados y en tal sentido eternos. Los individuos pasan (nacen y perecen), la especie persiste. La forma, el tipo de la especie, se realiza temporariamente en los individuos que se distinguen unos de otros por su materia; pero esas realizaciones temporarias constituyen una serie ininterrumpida, una su-

[16] *Ibid.*, Θ 8, 1049 *b* 24-25: αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. — *De gen. anim.*, II 1, 734 *b* 21-22: ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου.

[17] *De gen. anim.*, I 20, 729 *a* 9-11: τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην. Cf. *ibid.*, 729 *a* 28-33; II 3, 737 *a* 18-34.

[18] *Metaf.*, Z 7, 1032 *a* 25. Cf. Bonitz, *Index arist.*, 59 *b* 40-45.

[19] *Ibid.*, Z 8, 1034 *a* 2-8.

cesión perpetua; y la perennidad de la especie se sustituye, para Aristóteles a la eternidad y trascendencia de la Idea.[20] En efecto, excluye ella todo origen temporal así como toda terminación en el tiempo, y la permanencia del tipo específico en la infinidad del tiempo es un equivalente empírico de la eternidad; sin esa suerte de eternidad otorgada a la forma no habría devenir, no habría sucesión de las generaciones. Se ve, pues, que Aristóteles no puede excluir la forma en la explicación del devenir ni en la organización del mundo viviente; no pone en duda la eternidad de las formas, entendida en un cierto sentido; lo que rechaza solamente es su realización trascendente fuera de los sujetos sensibles.

La producción artificial. En la producción artificial se observa la misma ley. En ella también es necesario que la forma por realizar preexista, que lo que se halla en potencia en la materia esté ya en otra parte en acto. La generación artificial, tal como la natural, se efectúa siempre ἐξ ὁμωνύμου, a partir de un ser del mismo nombre.[21] Como el hombre es engendrado por el hombre, así también la casa proviene de la casa, la casa realizada en la materia de una casa inmaterial, de la forma presente en el espíritu del agente, del arquitecto.[22] También aquí, como en la generación natural, la misión del agente es traer la forma. La forma de la casa no está, por cierto, realizada materialmente en el cuerpo del arquitecto, como la forma del hombre lo está en el engendrador; pero está *objetivamente* presente en el espíritu del arquitecto; y esa presencia *objetiva,* en el intelecto, es una existencia en acto, dotada de eficacia y capaz de determinar en una materia la realización de dicha forma, según lo demuestra el análisis de la actividad del agente.

Así como la forma, el plano de la casa, está en acto en la mente del arquitecto, así también la forma de la salud se halla en el espíritu del médico;[23] "Así es como la salud proviene de la salud y la casa proviene de la casa, de la que es sin materia la que tiene materia. En efecto, la medicina y el arte de edificar son respectivamente la forma de la salud y la de la casa".[24] Pero veamos, por ejemplo, cómo la forma de la salud, o el arte de curar, culmina en la realización de la salud.

En el proceso de la producción artificial, en la función del

[20] Cf. *De gen. Anim.*, II 1, 731 *b* 31-732 *a* 1; *De anima,* II, 4, 415 *a* 26-*b* 2. Véase nuestro estudio: *L'idée d'Univers dans la pensée antique,* pp. 19-20.

[21] *Metaf.*, Z 9, 1034 *a* 22-23.

[22] *Ibid.*, 23-24: οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας τῆς ὑπὸ νοῦ (Bonitz; Mss: ἢ ὑπὸ νοῦ).

[23] *Ibid.*, Z 7, 1032 *b* 5: ἡ δ' ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ.

[24] *Ibid.*, *b* 11-14.

agente, hay que distinguir dos momentos sucesivos: "El primero parte del principio y de la forma, es la concepción mental (νόησις); el segundo parte del término final de la concepción, es la producción (ποίησις) o realización".[25]

Dada la definición de la salud, se requiere para que la salud se realice, tal o cual condición, por ejemplo la igualdad, el equilibrio de las potencias corporales (el calor y el frío, la humedad y la sequedad, lo dulce y lo amargo); para realizar ese equilibrio se necesita en este caso el calor; para lograr el calor se puede efectuar una fricción.[26] Así, el pensamiento remonta de condición en condición hasta una condición que nosotros podamos cumplir.[27] A partir de entonces la producción para culminar en la realización de la forma, de la salud, habrá de proseguir por la realización sucesiva de las intermedias, en orden inverso de la concepción mental. El término final en el orden de la resolución, del análisis que remonta de condición en condición, es el término inicial en el orden de la ejecución: καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει.[28] Es lo que se expresa de otra manera por el adagio escolástico: *primum in intentione, postremum in executione*. Ahora bien, lo primero en la intención es la forma que está presente en el espíritu del agente; de donde se sigue que si el agente es causa de la producción, lo es porque se representa él la forma; no actúa como causa motriz sino porque concibe la causa final.

La causa final. Es la cuarta clase de causas distinguida por Aristóteles, después de la materia, la forma y el agente. "En último lugar, escribe el filósofo, la causa se entiende en sentido de fin (ἔτι ὡς τὸ τέλος), es decir *aquello con miras a lo cual* (τὸ οὗ ἕνεκα); en este sentido, la salud es causa del paseo. En efecto, ¿por qué se pasea? Diremos que por la salud, y por medio de esta respuesta creemos haber dado la causa. Del mismo modo, todo lo que es intermediario entre una causa motriz y el fin (es decir, toda la serie de los medios), por ejemplo, esos medios de lograr la salud que consisten en el enflaquecimiento, la purga, las medicinas, los instrumentos terapéuticos, son otros tantos medios que se utilizan con miras al fin".[29] Los medios se atan a la causa motriz, término inicial de la realización; pero la verdadera causa es el fin, la forma que está presente en el espíritu del agente, y que es término inicial de la reflexión que descubre los medios.

25 *Ibid.*, *b* 15-17.
26 *Ibid.*, *b* 6-8, 18-21, 25-26.
27 *Ibid.*, *b* 8-9: καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν.
28 *Etica Nic.*, III, 3, 1112 *b* 23-24.
29 *Física*, II, 3, 194 *b* 32-125 *a* 2; *Metaf.*, 2, 1013 *a* 32-*b* 2.

Por eso se explica la observación de Aristóteles según la cual la forma, la causa final y la causa motriz se reducen casi siempre a la unidad.[30] La forma o esencia y la causa final son sólo uno. En la construcción de una casa, la noción de un recinto capaz de proteger cuerpos y bienes es la forma o esencia de la casa en acto, por oposición a los materiales (madera, piedra y ladrillos), que son la casa en potencia;[31] pero esta noción es también el objeto ideal sobre el cual se ejerce la reflexión teleológica, el punto de partida de la intención, o, lo que es lo mismo, la causa final; y por el análisis de ese objeto ideal, de la forma o la esencia, es como se descubre el término inicial de la realización, que servirá de causa motriz. Los tres aspectos propiamente activos de la causalidad, en contraposición a la materia, cuya función es pasiva, se reducen, por tanto, a la forma. Pero al considerar la forma en su función de modelo activo, ¿no recoge Aristóteles la significación profunda de la Idea platónica?



[30] *Fís.*, II 7, 198 *a* 24: Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς ἓν πολλάκις.

[31] *Metaf.*, H 2, 1043 *a* 15-18: ...ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων... Cf. *De anima*, I 1, 403 *b* 3-6: ...σκέπασμα κωλυτικὸν φθορᾶς ὑπ' ἀνέμων καὶ ὄμβρων καὶ καυμάτων...

CAPÍTULO VI

LA NATURALEZA Y EL ARTE

Entre las cosas que vienen a la existencia, nos dice Aristóteles, unas nacen por naturaleza (φύσει), otras por arte (τέχνῃ), y otras, en fin, espontáneamente, por casualidad (ἀπὸ ταὐτομάτου).[1] Esta distinción de tres clases de generación o de producción (natural, artificial y espontánea), de tres principios del devenir, había sido ya formulada por Platón en las *Leyes.* Contra los físicos mecanicistas, para quienes la naturaleza se reduce a un mecanismo ciego, insistía en demostrar que la naturaleza es una actividad finalista análoga al arte, que el movimiento, al que la filosofía mecanicista reduce todos los fenómenos naturales, no puede tener su principio más que en un alma. Todo movimiento físico es un movimiento movido; el movimiento no puede tener su principio más que en la actividad automotriz del alma.[2]

Naturaleza y finalidad. La física de Aristóteles se opone asimismo a los que reducen la naturaleza a un mecanismo ciego. Todo resultado provechoso, alegan los mecanicistas, no tiene por qué considerarse un fin, la realización de una intención. La lluvia que hace germinar el grano hace también que se pudra en la era de trillar; son los dos efectos de una causalidad puramente mecánica; no hay motivo para considerar el primero resultado de una intención finalista. Del mismo modo, cuando observamos la adaptación de ciertos órganos a su función respectiva (los incisivos para cortar, los molares para aplastar), no tenemos que ver en tal caso otras tantas muestras de una finalidad, sino una coincidencia feliz; el mecanicismo, agregándose con ello la selección natural, que elimina las combinaciones no viables, basta para explicar las adaptaciones que se observan entre los seres vivientes. Criterios análogos había expresado Empédocles, diciendo que los organismos vivientes se habían constituido por combinaciones fortuitas, que pro-

1 *Metaf.*, Z, 7, 1032 *a* 12-13; cf. Λ 3, 1070 *a* 6-7.
2 PLATÓN, *Leyes,* X, 888 *e* s., 892 *a-c,* 894 *b*-896 *c.* Cf. nuestra obra: *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens, p.* 57-67.

ducían, tal vez, bovinos de rostro humano; pero las combinaciones inadaptadas habían perecido.[3]

Aristóteles rechaza tales explicaciones: la adaptación biológica, en su opinión, no puede resultar de coincidencias accidentales, de un azar feliz; pues el accidente favorable es excepcional y la adaptación biológica constante;[4] se repite en una infinidad de ejemplares, en todos los individuos de una misma especie. La reproducción regular del tipo específico en la generación de los vivientes, a juicio de Aristóteles, es la prueba más evidente de la finalidad.[5] "Decimos –escribe él– que hay finalidad allí donde vemos que hay un término final (τέλος) hacia el cual tiende el movimiento, si nada se lo impide".[6] Reconocemos la finalidad siempre que vemos un proceso orientado, una serie de movimientos dirigidos hacia un fin. Tales fórmulas no son una vana tautología. Lo que permite caracterizar una serie de movimientos como un proceso finalista o darla por finalizada, es un cierto carácter del término final. Un término final (ἔσχατον), no siempre es un fin (τέλος), a pesar de que la raíz griega (τέλος) ofrezca la misma ambigüedad que nuestra palabra *fin*. Se ha hecho burla del poeta, que dijo de un moribundo: "Helo ahí en el fin para el cual nació." La muerte es el término de la vida, pero no es su meta, la causa final del nacimiento. El fin de la generación es el desarrollo perfecto del adulto; es esa perfección lo que designa el término τέλος, *finalidad, fin*.[7]

Ahora bien, cuando observamos una serie de movimientos que culminan regularmente en un resultado de esa índole, en la perfección de un organismo acabado (τέλος), decimos que ese resultado es un fin, una causa final, *el para qué lo cual* (τὸ οὗ ἕνεκα), y que los movimientos sucesivos son medios para conseguirlo (ἕνεκα του), que tienden a un fin, que el proceso tiene una finalidad o que está finalizado. Así ocurre con los procesos biológicos en general, y de la manera más manifiesta con los procesos de crecimiento. La conservación de la forma, la perpetuidad de la especie, he ahí, a defecto de la perennidad de los individuos, el fin de la generación y de la vida.[8]

[3] *Fisica*, II, 198 *b* 17-32.

[4] *Ibid.*, *b* 34-36: Ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν.

[5] *De part. animal.*, I 1, 641 *b* 26-28: οὐ γὰρ δὴ ὅ τι ἔτυχεν ἐξ ἑκάστου γίγνεται σπέρματος, ἀλλὰ τόδε ἐκ τοῦδε, οὐδὲ σπέρμα τὸ τυχὸν ἐκ τοῦ τυχόντος σώματος.

[6] *Ibid.*, *b* 23-25; Cf. *Fis.*, II 8, 199 *b* 15-17.

[7] *Fis.*, II 2, 194 *a* 29-33: ...Βούλεται γὰρ οὐ πᾶν εἶναι τὸ ἔσχατον τέλος, ἀλλὰ τὸ βέλτιστον. Cf. *De part. anim.*, I 1, 641 *b* 31-32: γένεσις μὲν γὰρ τὸ σπέρμα, οὐσία δὲ τὸ τέλος.

[8] Cf. aquí mismo, p. 99, nota 20.

Analogía de la naturaleza y del arte. Por su carácter finalista, los procesos naturales se emparentan con las operaciones del arte. En la naturaleza como en el arte hay adaptación de los medios a los fines; la finalidad es utilización del mecanismo, y son los mismos mecanismos los que utilizan la naturaleza y el arte. Lo subraya así Aristóteles: "En todos los casos en que hay algún fin (τέλος), es con miras a ello como se hace (πράττεται) la sucesión de los medios (τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς). En consecuencia, la manera como se hace una cosa es también el modo como la produce la naturaleza; y la manera como nace ella naturalmente, es también la manera como se la hace, si nada lo impide. Ahora bien, se la hace con miras a un fin; en la naturaleza, por tanto, nace asimismo con miras a un fin. Por ejemplo, si la casa fuese el resultado de una generación natural; su generación se realizaría del mismo modo que por el arte (es decir, por los mismos medios); y si los seres naturales no estuviesen solamente nacidos por la naturaleza, si pudiesen hacerse también por el arte, éste los produciría del mismo modo que la naturaleza y, por lo tanto, subordinando los medios al fin." [9]

Dicha entidad de los procedimientos entre la naturaleza y el arte puede ilustrarse por medio de varios ejemplos tomados principalmente de la fisiología: la digestión es una cocción, o más exactamente, es análoga a la operación de ebullición, ya que se produce en un medio húmedo por el calor orgánico; [10] el funcionamiento del pulmón es comparable al de un fuelle de herrero.[11] De tales comparaciones se había servido ya Platón en el *Timeo*.[12] Son de uso pedagógico constante: ellas permitieron a Aristóteles decir que el arte imita a la naturaleza,[13] que utiliza los procedimientos ya empleados por ella. (Tal vez habría que hacer notar, sin embargo, que no reconoceríamos tales procedimientos en la naturaleza si no los hubiéramos descubierto antes por el arte.)

Finalidad y deliberación. Lo que impide de ordinario afirmar la finalidad de los procesos naturales es que, a despecho de su regularidad, que se muestra principalmente en el hecho de la reproducción ἐξ ὁμωνύμου, es que no van precedidos por esa fase

[9] *Fís.*, II 8, 199 *a* 8-15. Cf. 17-18: Εἰ οὖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ τὴν φύσιν. — *Ibid.*, 199 *b* 30.

[10] *Meteorológicas*, IV, 3, 381 *a* 9-12: . . . καὶ οὐδὲν διαφέρει ἐν ὀργάνοις τεχνικοῖς ἢ φυσικοῖς, ἐὰν γίγνηται.

[11] *De respiratione*, 7, 474 *a* 12-13; 21, 480 *a* 21-30.

[12] PLATÓN, *Timeo*, 77 *c* donde el sistema vascular se compara con un trabajo de irrigación.

[13] JAMBLICO, *Protréptico*, IX, p. 49-28 Pistelli (ARIST., *Protrep.*, fc. 11 Walzer): μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις, ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν. Cf. *Fís.*, II 8, 199 *a* 15-17.

de deliberación en la cual el agente de la producción artificial toma conciencia de la finalidad de sus operaciones.[14] Pero, en opinión de Aristóteles, es muestra suficiente de la finalidad la adaptación objetiva de los medios al resultado; ahora bien, esa adaptación se observa, y con regularidad, en muchos casos en que la deliberación está ausente. Cuando se observa el trabajo de las hormigas, el de la araña que teje su tela, o el de la golondrina que construye su nido, cabe preguntarse si esa actividad, aunque indeliberada, no proviene tal vez de una especie de inteligencia. Pero un arte comparable al de los animales se encuentra también oscuramente en la planta, en la estructura de la flor, en la protección del fruto por las hojas, en el tropismo de las raíces, que extraen de la tierra el alimento.[15] Por último, es frecuente que el arte corra en ayuda, por así decirlo, de la naturaleza, para llevar a su acabamiento ciertas operaciones que por sí sola es impotente para realizar: así ocurre con la agricultura, la medicina, la educación, las artes, en una palabra, que colaboran con la naturaleza y la prolongan, al paso que otras no hacen más que imitarla.[16] Ahora bien, esa continuación, esa colaboración, esa imitación, no serían posibles, si la naturaleza y el arte no fuesen dos formas de una misma actividad: la finalista o teleológica. Por lo demás, la deliberación no es imprescindible en el arte: καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται.[17] Fórmula que Filopón comenta en estos términos: "La deliberación acusa un defecto de inteligencia (ἔνδεια... φρονήσεως); y cuando el artesano delibera, no lo hace como técnico, sino porque posee deficientemente su arte: es por ignorancia por lo que se ha visto inducido a deliberar." [18]

La naturaleza, arte inmanente. Así, pues, el arte, considerado en la perfección de su esencia, excluye la deliberación, que no caracteriza más que sus tanteos. Lo que caracteriza tanto al arte como a la naturaleza, es la finalidad, esto es, la adaptación de los medios a los fines, la determinación de la serie de los antecedentes por la forma que debe realizarse, o también la determinación de las partes por el todo.[19] Una tal determinación supone, a lo que parece, que el objeto que debe realizarse esté antes representado en una conciencia; de este modo, en virtud de una repre-

14 Cf. aquí mismo pp. 99-100.

15 *Fís.*, II, 8, 199 *a* 20-30.

16 *Ibid.*, *a* 15-17: "Ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται.
Cf. Jamblico, *Protréptico*, IX, p. 50, 2-12 (Arist., *Protrept.*, fc. II Walzer).

17 *Fís.*, II, 8, 199 *b* 27.

18 Philopón, *In Ar. Phys.*, II, 8, p. 321, 2-4.

19 *Fisi.*, II, 8, 199 *a* 18-20: En la naturaleza y en el arte, ὁμοίως... ἔχει πρὸς ἄλληλα... τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα.

sentación anticipada del fin y una reflexión que descubre los medios, es como se ejerce la teleología del arte. Es que la obra de arte tiene que ser realizada en una materia a la cual el agente sea exterior: el obrero es trascendente a su obra; por el contrario, en la generación natural, en el desarrollo del germen y el crecimiento del ser vivo el principio organizador es inmanente a la materia que viene uniformada. Sin duda, el esperma proviene de un adulto distinto del niño; pero es portador de la forma, de la idea directriz, del *logos* organizador, y es desde el interior desde donde organiza la materia y determina los sucesivos movimientos del desarrollo,[20] al paso que el artesano, que se representa la forma que debe realizar, actúa desde el exterior sobre la materia y procede por sucesivos retoques determinados por la consideración del fin. Porque el obrero es exterior a su obra, implica el arte la dualidad del proyecto y de la ejecución, de la representación y de la realización, y para pasar de la una a la otra exige de ordinario la deliberación. Pero esa distancia del *logos* organizador a la materia que debe organizar queda excluida por la finalidad inmanente de la naturaleza. Hay un *logos* organizador que preside el desarrollo del embrión o la construcción del nido de golondrinas; pero ese *logos* une íntimamente la golondrina a su nido, al paso que el plano del arquitecto está siempre a distancia del edificio. He ahí por qué la golondrina construye naturalmente su nido sin tener que reflexionar; no es que la finalidad esté ausente de sus actos, lo que ocurre es que es más perfecta.[21]

El arte es un principio de organización exterior, que actúa en otro ser; la naturaleza, un principio inmanente, que actúa en el sujeto mismo en que reside.[22] Si el arte fuera inmanente a sus obras, si el arte de la construcción naval pudiera residir en la madera, actuaría como la naturaleza, sin deliberar, y sin embargo lo haría teleológicamente.[23] Una imagen aproximada de la teleología de la naturaleza es la del médico que se cura a sí mismo;[24] actúa por arte y deliberadamente, pero, sin embargo sobre sí mismo; en eso viene a ser la imagen de la naturaleza. Efectivamente, la naturaleza es un principio inmanente de movimiento y de orga-

[20] *De gen. anim.*, II 1, 737 *b* 33-735 *a* 9; cf. IV, 1, 765 *b* 12: σπέρμα ἔχον τὴν ἀρχὴν τοῦ εἴδους. Véase nuestra obra: *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens*, pp. 133-136.

[21] Cf. J. M. Le Blond, *Aristote philosophe de la vie* (Introducción a su edición del libro I del *De part. anim.*), p. 49.

[22] *Metaf.*, Λ 3, 1070 *a* 7-8: ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ.

[23] *Fís.*, II 8, 199 *b* 28-29.

[24] *Ibid.*, *b* 30-32.

nización, "un principio y una causa de movimiento y de reposo para el ser en el cual reside ella inmediatamente y *per se*, y no por accidente".[25] Ahora bien, es por accidente que un enfermo es su propio médico, y en este sentido la curación del médico por sí mismo no es más que una imagen de lo que es la *natura medicans*.

[25] *Ibid.*, II 1, 192-*b* 20-23.

CAPÍTULO VII

LA FINALIDAD Y EL AZAR

Naturaleza, forma y materia. Si hay que concebir la naturaleza como un principio de movimiento y organización inmanente a todo ser natural, no solamente a los seres vivos, sino a la piedra que cae y al fuego que se eleva,[1] ¿a qué factor del compuesto natural se allega principalmente la naturaleza? A juicio de algunos, la naturaleza consistiría en la materia, ya que es de su materia de donde cada ser saca sus propiedades más constantes y más fundamentales. Si, como lo hace notar el sofista Anfitón se hunde bajo la tierra un lecho y llega a germinar, lo que brota es un leño, no otro lecho; es, pues, en su materia, en la madera, en lo que consiste la naturaleza del lecho. Lo mismo ocurre con las cosas naturales: si se consideran los huesos o la madera, el oro o el bronce, serán respectivamente la tierra y el agua, es decir la materia en que ellos se resuelven, lo que constituirá su naturaleza y su realidad (τὴν φύσιν εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῶν)[2]. Este punto de vista era el de los antiguos físicos, para quienes toda causa se reducía a la materia.[3]

Pero, así como es a su forma a lo que un objeto elaborado debe el ser ésta o la otra obra (un lecho no es tal mientras está solamente en potencia en la madera), así también es en virtud de su forma como se dice que una cosa natural posee una naturaleza: la carne y los huesos no tienen su naturaleza propia mientras están solamente en potencia en su materia respectiva. Si la naturaleza, por tanto, puede en un sentido ser considerada como materia, consiste principalmente en la forma;[4] y pertenece al físico, al que estudia la naturaleza, conocer a la vez la forma y la materia.

Es también la analogía del arte y de la naturaleza lo que permite justificar esta proposición. Cumple a la medicina (que es un arte) conocer la salud, que es la forma y el fin, pero también cono-

[1] *Física,* II 1, 192 *b* 9-12, 32-36.

[2] *Ibid.,* 193 *a* 12-21.

[3] *Metaf.,* A 3, 983 *b* 7 s.; 984 *a* 17-18; cf. *Fís.,* II 1, 193 *a* 21-28- 2, 194 *a* 18-19.

[4] *Fís.,* II, 193 *a* 28-*b* 5.

cer la bilis y la flema, los humores en los cuales tiene que establecerse el equilibrio que es la salud; al arquitecto le corresponde conocer la forma, el diseño de la casa y su plano pero también la materia, los ladrillos y la madera; análogamente, corresponde a la física el conocer las dos naturalezas,[5] o lo que es lo mismo, captar la finalidad de la naturaleza, pero también mostrar el mecanismo de ella.

Finalidad y mecanismo. Efectivamente, la finalidad no excluye el mecanismo; es la utilización de él. La forma no puede realizarse más que en una materia, pero en una materia apropiada, es decir, no la materia primera, sino una materia próxima, que posea ya su naturaleza y sus propiedades.[6] La carne y los huesos, que son la materia próxima del ser vivo, del cuerpo organizado, tienen ya su forma o naturaleza, y los elementos que sirven de materia para todas las sustancias orgánicas, tienen también su forma y naturaleza respectiva. La tierra, el aire y el agua poseen sus propiedades naturales, sus poderes, que no son la expresión de una necesidad ciega, sino que responden ya a una finalidad; tienen una función que cumplir en la economía del Universo.[7] Así, no hay ninguna forma que pueda realizarse sin tomar en cuenta las propiedades de la materia; pero tampoco ninguna propiedad, ninguna determinación de la materia que no tenga su finalidad. En otras palabras, no hay finalidad que no se apoye en un mecanismo; pero no hay tampoco mecanismo bruto, tal como lo supone la física materialista. La finalidad y el mecanismo son, como la forma y la materia, relativos recíprocamente: en la naturaleza no hay formas separadas; pero tampoco la materia está jamás separada;[8] el Universo es una jerarquía de formas o de potencias naturales, en la cual los términos inferiores sirven de materia para los grados superiores.

La materia y sus "potencias". La materia que tiene que conocer el físico no es, pues, la materia absolutamente amorfa, sino una materia ya determinada, que posee naturaleza y poderes. Por poder (δύναμις) entiende Aristóteles un principio de cambio que reside en el agente y al cual corresponde en el paciente la potencia de recibir dicho cambio.[9] La noción de δύναμις (en esto se distingue

[5] *Ibid.*, 2, 194 *a* 12-27.
[6] Cf. aquí mismo, p. 89.
[7] Véase más adelante, pp. 127-128.
[8] Cf. aquí mismo, p. 90, nota 24.
[9] *Metaf.*, Δ 12, 119 *a* 12-16: δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον.
Se denomina "poder" un principio de movimiento o de cambio exterior a su efecto (el arte de edificar es exterior al edificio) o que debe ser concebido como tal la medicina hay que concebirla como exterior al sujeto curado,

de la φύσις) supone la exterioridad recíproca del agente y del paciente.[10] Ahora bien, ¿cómo puede haber poderes, potencias determinadas en la materia cuando ésta se concibe como la potencia indefinida, la posibilidad ambigua de venir a ser esto o aquello? Es que la noción de potencia, como la de materia, es esencialmente relativa: lo que es potencialidad, posibilidad ambigua, virtualidad, respecto del término superior, puede ser ya actualidad, potencia activa y determinada respecto del término inferior. El estudiante, el que aprende, siendo todavía ignorante, es sabio en potencia; pero el sabio, el hombre actualmente instruido, cuando duerme, cuando no ejerce su actividad científica, posee sin embargo esa actividad en potencia,[11] potencia activa en este caso, aptitud o ἕξις, que se ejerce tan pronto como se le ofrece la ocasión.[12] A estas potencias activas de las que suministran ejemplos las virtudes, las ciencias, las artes, en cuanto son aptitudes,[13] asimila Aristóteles las propiedades naturales de los elementos, la potencia que tiene el aire para elevarse, el fuego para arder, la piedra para caer.[14] Las propiedades más elementales de la materia son, pues, a manera de tendencias. De ahí que la actividad de la naturaleza o del arte se ejerza sobre una materia que no es absolutamente pasiva e indiferente, que puede ser dócil o rebelde; sí se explican por una parte, los fallos y por otra las simulaciones de la finalidad.

Fallos naturales y éxitos espontáneos. Así como hay fallos de la finalidad del arte, los hay también de la finalidad natural. Ocurre que el escriba comete faltas en su escritura y el médico administra equivocadamente un remedio; ocurre asimismo que la naturaleza yerra su objeto y la generación, en vez de reproducir exactamente el tipo del engendrador, se desvía de él; así nacen los mons-

---

aunque éste sea un médico que se ha curado a sí mismo; pues es por accidente que el arte médico, el poder de curar, se encuentra en el enfermo); o también, agrega Aristóteles, un principio de cambio por obra de una causa exterior, o que debe ser concebida como tal (ἡ δὲ ὑφ᾽ ἑτέρου ἢ ᾗ ἕτερον, *ibid.*, *a* 20). Cf. *ibid.*, 1020 *a* 4-5; 1, 1046 *a* 12-13. Hay, pues, una δύναμις en el agente, pero también la hay en el paciente: es porque hay en él un tal principio y porque la materia es un principio de esta índole, por lo que el paciente padece, que una cosa sufre el efecto de otra: διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον καὶ ἄλλο ὑπ᾽ ἄλλου (*ibid.*, 1046 *a* 19-24).

[10] *Metaf.*, Θ 8, 1049 *b* 8-10: καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ [. . .] γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ᾽ ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό. Cf. *De Caelo*, III 2, 301 *b* 17-19.

[11] *Física*, VIII 4, 255 *a* 33-*b* 3; *Metaf.*, Θ 6, 1048 *a* 32-*b* 4.

[12] *Ibid.*, VIII 4, 255 *b* 3-4: ὅταν δ᾽ οὕτως ἔχῃ (de ahí la palabra ἕξις), ἐάν τι μὴ κωλύῃ ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ.

[13] Cf. Bonitz, *Index arist.*, 261 *a* 13-14: *itaque* ἕξεως *exempla imprimis* ἐπιστῆμαι et ἀρεταί *sunt* (Cf. aquí mismo, pp. 202-203).

[14] *Fís.*, VIII 4, 255 *a* 29-30; *b* 5-23.

truos (τέρατα).[15] El nacimiento de los monstruos se explica por el hecho de que la forma, de que es portadora el esperma, desprendido del engendrador, no domina perfectamente la materia suministrada por la hembra.[16] El monstruo es un ser inacabado, informe, mal logrado (ἀνάπηρον); pero hay solamente en tal caso una exageración de lo que ocurre desde que el hijo no es exactamente idéntico a su engendrador.[17] La monstruosidad, precisa Aristóteles, es contra natura si por natura se entiende la forma y si se caracteriza la generación natural por la repetición regular del tipo específico; no obstante, el nacimiento de los monstruos es también natural:[18] resultando de las propiedades naturales de la materia, cuyas potencias la actividad organizadora de la forma no ha logrado someter.

Pero puede ocurrir, en cambio, que las propiedades naturales de la materia culminen, sin ser coordinadas por la forma, en el resultado ordinariamente obtenido por su intervención; de ese modo se produce la generación espontánea (sin germen) o la curación espontánea (sin médico). Una y otra resultan de los mismos antecedentes que la generación a partir de un germen o que la curación por medio del médico: el calor, que restablece el equilibrio de las potencias orgánicas y con ello restaura la salud, en vez de ser producido por la fricción, a consecuencia de una deliberación medicinal, puede reanimarse en el cuerpo mediante un concurso imprevisto de circunstancias;[19] o también puede ocurrir que el calor del Sol, actuando sobre una materia húmeda como el cieno o el agua marina, haga nacer, sin necesidad de gérmenes, organismos inferiores.[20] Las potencias naturales contenidas en la materia pueden producir, pues, excepcionalmente el mismo efecto que si sus acciones estuviesen coordinadas por una forma; sin embargo, la generación espontánea no produce más que organismos inferiores;[21] y en la curación espontánea es la naturaleza la que se restablece a sí misma sin la ayuda del arte; pero en las artes que no colaboran inmediatamente con la naturaleza como lo hace la medicina, no hay producción espontánea. Jamás la casa se construye por sí sola; los materiales (tierra,

[15] *Ibid.*, II, 8, 199 *a* 33-*b* 4.

[16] *De gen. anim.*, IV 4, 770 *b* 16-17: ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.

[17] *Ibid.*, 3, 767 *b* 5-6: καὶ γὰρ ὁ μὴ ἐοικὼς τοῖς γονεῦσιν ἤδη τρόπον τινὰ τέρας ἐστίν.

[18] *Ibid.*, 4, 770 *b* 9-12: ἔστι γὰρ τὸ τέρας των παρὰ φύσιν τι, παρὰ φύσιν δ' οὐ πᾶσαν ἀλλὰ τὴν ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· περὶ γὰρ τὴν ἀεὶ καὶ τὴν ἐξ ἀνάγκης οὐθὲν γίνεται παρὰ φύσιν. Cf. A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2ª ed., pp. 114-116.

[19] *Metaf.*, Z 7, 1032 *b* 21-26.

[20] *De gen. anim.*, III 11, 762 *b* 13-16.

[21] *Ibid.*, 761 *b* 23 s.; 763 *a* 26 s.; cf. *Hist. anim.*, V 15 y Bonitz, *Index arist.*, 124 *b* 13 sig.

maderas y piedras) no van a ocupar por sí mismos el lugar que conviene para constituir un recinto; no es que esos materiales no tengan un poder natural, el de caer, o la pesadez; pero es demasiado elemental, demasiado alejado de las exigencias complejas de la construcción, para que los materiales se dispongan espontáneamente como conviene, sin la coordinación inteligentemente realizada por el arquitecto.[22]

Lo intencional y lo fortuito. Ocurre, pues, que algunos efectos se producen espontáneamente resultando tales, sin embargo, como lo produciría la naturaleza o el arte; un concurso espontáneo de acciones elementales simula la organización por la forma; pero esa simulación es excepcional, al paso que la finalidad se traduce en efectos regulares y constantes.[23] Entre tanto, al lado de la finalidad de la naturaleza o del arte, caracterizados por la constancia de sus efectos, hay una finalidad que se ejerce por medio de elecciones voluntarias (κατὰ προαίρεσιν) culminando en efectos singulares, pero, aun así y todo, intencionales.[24] Ahora bien, esa finalidad misma de los efectos singularmente deseados puede ser también simulada: se producen efectos que se dirían intencionales y que no obstante no han sido premeditados; esos efectos son los que se atribuyen ordinariamente al azar o la suerte (ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης).[25] Aristóteles ilustra esta noción con un ejemplo célebre: Pedro ha ido hoy al ágora por un motivo cualquiera (curiosidad o negocios) ; Pablo, su deudor, ha ido por su parte a cobrar una deuda. Pedro se encuentra con Pablo en el momento en que él acaba de recibir el dinero de su deudor y Pedro, que no había ido a eso, aprovecha la oportunidad para recuperar él también su dinero. El resultado es, por tanto, el mismo que si Pedro, presumiendo que iba a encontrar a Pablo hoy con dinero, hubiese ido allí con la intención de recuperar su crédito.[26] He ahí, pues, un efecto que simula la finalidad intencional y que, sin embargo, no resulta de una combinación premeditada, sino de una coincidencia casual. Esa simulación de la finalidad intencional por un encuentro casual puede designarse con el nombre común de azar; pero cuando las acciones de que resulta este encuentro, sin pensar en el resultado obtenido, son sin embargo intencionales, y tienen su designio propio, el azar se denomina particularmente fortuna o suerte.[27] Ésta no

[22] *Metaf.*, Z 9, 1034 *a* 9-19; cf. *Anal. post.*, II 11, 95 *a* 3-5.
[23] *Fís.*, II 5, 196 *b* 12-17.
[24] *Ibid.*, *b* 17-22.
[25] *Ibid.*, *b* 30-31.
[26] *Ibid.*, 196 *b* 33-197 *a* 5.
[27] *Ibid.*, 197 *a* 6-7: la suerte o fortuna (ἡ τύχη) se define αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του: una causa accidental dentro del orden de la finalidad intencional.

se muestra, por tanto, más que en el ámbito de las actividades voluntarias: es por azar por lo que un caballo que ha perdido su jinete vuelve a recuperarse después de la batalla y por lo que un trespies que se vuelca, vuelve a encontrarse de pie;[28] pero es por fortuna por lo que Pedro ha recuperado su deuda de Pablo.

Resumiendo, pues, a la luz de este ejemplo, las condiciones requeridas para que un efecto pueda calificarse propiamente de fortuito, diremos:

1º No tiene que haber sido obtenido intencionalmente: Pedro no había acudido a la plaza para cobrar su crédito;[29]

2º Tiene que resultar de una coincidencia puramente casual: si era costumbre de Pedro acudir todos los días a la plaza,[30] no fue por azar como cobró su deuda, aunque tampoco lo fuese intencionalmente;

3º Tiene finalmente que ser ese encuentro una coincidencia de pasos intencionales. Pedro y Pablo habían ido ambos a la plaza, pero cada uno por un motivo determinado; ahora bien, el motivo, la intención de cada uno, era distinta del resultado que se obtiene; por eso tal resultado es fortuito. Es fortuito en sentido estricto; no solamente es un efecto del azar, sino de la suerte o fortuna, puesto que los pasos que han desembocado en esa coincidencia no prevista eran sin embargo, cada cual por su lado, actuaciones intencionales.[31]

Se ve, pues, que el azar, en el sentido más general, que incluye hasta los efectos espontáneos, no puede considerarse como un principio radicalmente diferente de la finalidad natural o voluntaria. Los efectos del azar tienen siempre por causa acciones naturales o voluntarias, y no pueden tener otras causas. Si se los atribuye al azar, es en cuanto excluyen una combinación finalista (διάνοια), ordinariamente requerida para producirlos; y en este sentido son excepcionales. Lo que en opinión de Aristóteles caracteriza al azar no es, pues, la ausencia de determinación causal (su indeterminación aparente encubre una complejidad infinita de causas, inasequible a nuestro análisis);[32] es la ausencia de una finalidad ade-

[28] *Ibid.*, I 6, 197 *a* 36-*b* 18.

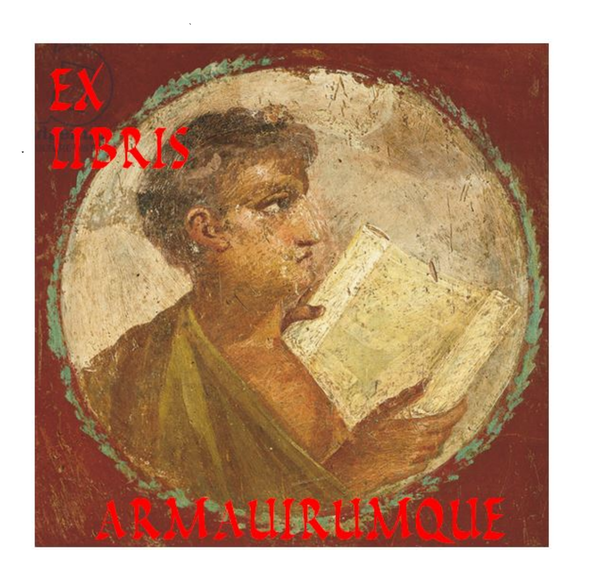
[29] *Ibid.*, II 5, 197 *a* 3-5: Εἰ δὲ προελόμενος καὶ τούτου ἕνεκα,... οὐκ ἀπὸ τύχης.

[30] *Ibid.*: Εἰ δὲ..., ἢ ἀεὶ φοιτῶν ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ κομιζόμενος...

[31] *Fís.*, 197 *a* 15-18: Pedro fue y cobró su dinero, sin haber ido para eso; su ida podía tener una infinidad de causas (ἄπειρα τὸ πλῆθος): deseaba ver a alguien, actuar como acusador (διώκων) o como defensor (φεύγων).

[32] *Ibid.*, 197 *a* 8: Ἀόριστα μὲν οὖν τὰ αἴτια ἀνάγκη εἶναι, ἀφ' ὧν ἂν γένοιτο τὸ ἀπὸ τύχης. Ὅθεν καὶ ἡ τύχη τοῦ ἀορίστου εἶναι δοκεῖ καὶ ἄδηλος ἀνθρώπῳ.

cuada al resultado. Pues el azar no excluye tampoco la finalidad de las acciones elementales, ni aun siquiera su carácter intencional (éste va implícito en la definición de la suerte o fortuna); pero lo que caracteriza el efecto como fortuito es que esa finalidad no está al nivel del resultado: el efecto no ha sido ni previsto ni deseado, ni responde a ninguna premeditación particular ni a ningún designio de la naturaleza o del arte.



CAPITULO VIII

LA COSMOLOGÍA FINALISTA

La idea de Universo. Los principios sacados por Aristóteles del análisis del cambio y que se resumen en la teoría de las cuatro causas, no le sirven solamente para explicar las cosas singulares, los fenómenos particulares de la naturaleza, sino que le dictan también su visión del Universo; justifican a sus ojos la cosmología finalista que había heredado de Platón.[1] El Universo (οὐρανός), como todo ser natural, existe en virtud de su forma; es un ser organizado en el que el todo contiene la razón de las partes; su privilegio consiste en que no es él mismo parte de un todo; es absolutamente el Todo. Es por lo tanto único;[2] en su unicidad reside el fundamento de todas las determinaciones que definen los seres particulares, de todas las estructuras en las cuales se expresa la organización del Universo.

Aquella visión finalista del mundo había sido expuesta por Platón en el *Timeo*, cuya tesis fundamental es que hay un Universo, que la diversidad de las cosas se reduce a la unidad, que ésta no es solamente una totalidad (τὰ πάντα), sino un todo único (τὸ ὅλον),[3] una organización universal dentro de la cual todos los seres particulares están, no sólo contenidos, sino comprendidos, definidos por sus razones.[4] La idea de Universo tiene una significación teleológica; y las concepciones mecanicistas se caracterizan precisamente porque excluyen la idea de Universo, la de un mundo único; admiten una pluralidad infinita de mundos.[5]

[1] Cf. aquí mismo p. 24.

[2] Cf. *De Caelo,* I, 1, 268 *b* 8-9: τὸ δὲ πᾶν οὗ ταῦτα μόρια, τέλειον ἀναγκαῖον εἶναι... *Ibid.,* 9, 279 *a* 10-11: ἀλλ' εἷς καὶ μόνος καὶ τέλειος οὗτος οὐρανός ἐστιν.
Los capítulos 8 y 9 del libro primero del *De Caelo* están enteramente consagrados a establecer la unidad del Universo.

[3] Sobre la oposición de estas dos expresiones, cf. PLATÓN, *Teeteto,* 204 *a*-205 *a*.

[4] PLATÓN, *Timeo,* 30 *a*-31 *b*. Cf. nuestra obra *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens,* pp. 7-9.

[5] SIMPLICIUS, *in Ar. Phys.* (DIELS-KRANZ, *Vorsokratiker,* 12 (2) A 17): ἀπείρους τῷ πλήθει τοὺς κόσμους... Cf. nuestro estudio: *L'idée d'Univers dans la pensée antique,* pp. 5-7.

La eternidad del mundo. Si la organización universal contiene las razones de todo cuanto existe, debe concebírsela como anterior a la existencia de las cosas; en este sentido la considera Platón como un Universo inteligible, sustraído al tiempo, como el arquetipo eterno del Universo visible.[6] Aristóteles, por las razones ya expuestas, rechaza el Universo inteligible, o más exactamente rehúsa separarlo del sensible; así, pues, es al Universo visible al que concede el atributo de la eternidad. Es eterno, no solamente en su materia, que no puede concebirse más que como inengendrada e indestructible,[7] sino también por su organización, que no puede ser el resultado de ningún cambio y en la cual hay que encontrar, por el contrario, la razón de todos los cambios. Es, pues, sin comienzo ni fin; ha existido siempre y siempre existirá, en la infinidad del tiempo.[8] La eternidad del Universo visible, el único que Aristóteles considera, no es la existencia absoluta, fuera del tiempo; es la *sempiternidad,* la existencia infinita en el tiempo.[9]

De la unidad y de la eternidad, que son los atributos trascendentales del Universo, se infieren los rasgos fundamentales de su naturaleza, principalmente su configuración esférica y su movimiento circular. En el *Timeo,* esa figura y ese movimiento le son atribuidos por razones *a priori,* porque son los únicos que convienen a la perfección del Universo, del Todo absoluto: [10] en Aristóteles, aunque tales consideraciones intervienen también necesariamente,[11] la esfericidad del Universo y la circularidad de su movimiento no son solamente consecuencias de su noción absoluta; son requeridas en virtud de consideraciones empíricas: el movimiento circular de

6 Platón, *Timeo,* 29 *a* 37 *d* 38 *c,* y *passim.*

7 Cf. aquí mismo, p. 95.

8 *De Caelo,* II 1, 283 *b* 26-29: ...οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, ...ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀίδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον.
La demostración de la eternidad del mundo ocupa los capítulos 10-12 del libro I del *De Caelo.*

9 Se observará que a despecho de las objeciones de Aristóteles en este tema (*De Caelo,* I 10, 279 *b* 32-280 *a* 11; *ibid.,* 28-34), esta sempiternidad es reconocida por Platón al Universo visible; cf. *Timeo,* 38 *b:*
Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται.
Véase nuestro estudio: *L'idée d'Univers...,* p. 13-15 y *passim.*

10 Platón, *Timeo,* 33 *b* 34 *a:* Σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές.

11 Aristóteles, después de Platón (*Timeo,* loc. cit., *Leyes,* X, 898 *a b;* cf. *L'âme du monde...* p. 73-75), establece la excelencia de la *ciclofo ría,* de la revolución de la esfera sobre sí misma (*Fís.,* VIII, 9); y en el *De Caelo* (II, 3 y 4), la forma esférica y el movimiento circular le son atribuidos a causa de su carácter divino: διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεί (286 *a* 11-12); cf. 286 *b* 10-11: Σχῆμα δ' ἀνάγκη σφαιροειδὲς ἔχειν τὸν οὐρανόν· τοῦτο γὰρ οἰκειότατον τῇ οὐσίᾳ καὶ τῇ φύσει πρῶτον.

la esfera celeste aparece como la condición de la eternidad del movimiento en el mundo.

La eternidad del movimiento. Que hay movimiento en el mundo, es una evidencia indiscutible.[12] Es lo propio de las cosas sensibles al estar sujetas al cambio; [13] pero la eternidad del movimiento, de la cual remonta Aristóteles a la revolución de la esfera celeste, tiene que establecerse por razonamiento. Aristóteles se dedica a mostrar que no se puede asignar al movimiento un origen temporal, un comienzo en el tiempo. Esa imposibilidad no resulta, en su opinión, de la obligación de remontar hasta el infinito en la serie de las causas; afirmará él, por el contrario, la necesidad de detenerse en una causa primera del movimiento; [14] la razón de la eternidad del movimiento se infiere para él de su concepción misma del movimiento. Éste lo concibe como el tránsito de la potencia al acto, en virtud del cual se efectúa la realización de lo que solo existía virtualmente.[15] Ahora bien, admitir que el movimiento haya comenzado en el tiempo, que haya habido un tiempo anterior al movimiento, es suponer en el origen de las cosas, con anterioridad al primer movimiento, un abismo de potencialidad indistinta, un estado de confusión inmóvil, del que no se concibe cómo pudo haber

[12] Cf. aquí mismo, p. 81, nota 2.

[13] Cf. *Metaf.*, Λ I, 1069 *b* 3: ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή.

[14] *Fís.*, VIII 5, 256 *a* 29: ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι.

[15] *Ibid.*, III 1, 201 *a* 10-11:
ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστι.
"La realización de lo que está en potencia, en cuanto tal, es el movimiento"; por consiguiente, desde que está actualmente realizado lo que estaba en potencia, el movimiento cesa; ha llegado a su término. El movimiento consiste en el tránsito; es esencialmente inacabado (ἀτελής, *ibid.*, 2, 201 *b* 32). El acabamiento de un proceso, la realización perfecta de la potencia, es el fin del proceso de realización, la cesación del movimiento. Para comprender esta definición no hay que olvidar que con el nombre de movimiento (κίνησις), designa Aristóteles, no solamente, como los modernos, el paso de un lugar a otro, sino también el cambio en general (μεταβολή) (*Fís.*, IV 10, 218 *b* 9-20). Distingue varias especies del movimiento, correspondientes a las principales categorías: la generación y la corrupción (γένεσις καὶ φθορά), que se hacen en la categoría de la οὐσία; en el crecimiento y la disminución (αὔξησις καὶ φθίσις) que corresponden a la cantidad; la alteración (ἀλλοίωσις) a la cualidad; el movimiento local es una cuarta especie, designada con el nombre de traslación (φορά) (*Fís.*, III 1, 201 *a* 8-15; VIII 7, 261 *a* 32-36). No obstante, cabe discutir al cambio en la primera categoría, a la generación y la corrupción, al paso de la nada al ser y viceversa, el nombre de movimiento, si se admite que el movimiento debe efectuarse entre contrarios, es decir, dentro de un género común. Efectivamente la *ousía* no tiene contrario (*Fís.*, V 1-2, 225 *a* 25-*b* 11).

surgido un primer movimiento.[16] Pues (es un principio fundamental de la teoría del movimiento) el paso de la potencia al acto, la actualización de lo que está en potencia, supone la anterioridad del acto.[17] Este principio se ilustra sobre todo por medio de la generación de los seres vivientes: todo ser vivo se desarrolla a partir de un germen, de un ser en potencia; pero el germen proviene de un adulto, de un ser en acto, en que se hallaba ya realizada la organización que habrá de desarrollarse a partir del germen. Por eso es imposible concebir un término inicial de la cadena de las generaciones; remonta hasta el infinito.[18]

Si la serie de los movimientos, como la cadena de las generaciones, no puede concebirse más que sin comienzo, también carece ella de fin; no se puede concebir por qué causa hubiese de interrumpir aquellas vicisitudes de potencia y acto cuya sucesión no comenzó, del mismo modo qué actualización podría abolir definitivamente la potencia, del mismo modo que es imposible que la potencia haya sido jamás sin acto,[19] no puede ser que la potencia resulte totalmente absorbida en el acto. El movimiento es, pues, eterno, infinito a la manera del tiempo mismo, que por lo demás

16 *Fís.*, VIII, 1, 251 *a* 9-28; *Metaf.*, Λ 6, 1071 *b* 23-31; cf. *Ibid.*, 1072 *a* 7-8: ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ..., y 7, 1072 *b* 20: καὶ εἰ μὴ οὕτως (i.e., si la organización y el movimiento del Universo no fueran eternos) ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος.

17 Cf. aquí mismo, p. 98, nota 16.

18 *Metaf.*, Λ 7, 1072 *b* 30-1073 *a* 3; N 5, 1092 *a* 15-17; *De part. anim.*, I 1, 641 *b* 29-642 *a* 1; *De gen. anim.* II 1, 731 *b* 35-732 *b* 1: διό γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζώων ἐστὶ καὶ φυτῶν. Por la misma razón, la biología aristotélica, aunque haya reconocido y puesto en claro la unidad de organización de los seres vivientes manifestada por la analogía de los órganos (cf. aquí mismo, p. 62, n. 39). Rechaza decididamente la idea de evolución. La morfología comparada impone la concepción de una jerarquía de las formas orgánicas, desde la planta hasta el nombre, pasando por los ápodos, los polípodos y los cuadrúpedos (*De part. anim.*, VI 10, 686*a* 25-687 *a* 5); pero Aristóteles no puede admitir una "emergencia" de las formas superiores a partir de las inferiores; pues a su juicio, la perfección está en el principio; se opone vigorosamente en esto a Espeusipo (*Metaf.*, Λ 7, N 5, *loc. cit.*). Así, pues, la jerarquía de los vivientes está comprendida, en opinión del Estagirita, con sus grados inmutables, dentro de la jerarquía eterna del Universo, suspendida del Primer Principio (cf. aquí, p. 137). En Platón, por el contrario, la jerarquía animal se interpretaba (*Timeo*, 42 *b-d*, 90 *e*-92 c) como resultado de una degradación de la forma humana. Al paso que Aristóteles, pese a su oposición a todo evolucionismo, tiende a considerar todas las formas animales como esbozos, o más exactamente como ensayos frustrados de humanidad, Platón, refiriendo la diversidad de las formas biológicas al destino de las almas, desemboca en una especie de evolucionismo al revés, y considera las mujeres y los animales como hombres caídos, condenados a una existencia inferior hasta la expiación de sus faltas.

19 *Fís.*, VIII 1, 251 *b* 28-252 *a* 4.

no pasa de ser una dependencia del movimiento.[20] He ahí por qué no se puede concebir un tiempo anterior al movimiento, ni un tiempo en que no existiera ya el movimiento;[21] y si a veces Aristóteles inversamente parece concluir de la infinidad del tiempo a la eternidad del movimiento,[22] pero no hay que perder de vista que la infinidad del tiempo se infiere entonces de la función mediadora del instante que no puede dividir sin reunir, ni marcar el límite entre el pretérito y el futuro sino efectuando la transición del uno al otro, lo que implica el movimiento.[23]

Es imposible, pues, para un pensamiento riguroso, que reflexiona acerca de la naturaleza y las condiciones del movimiento, concebir un origen temporal del movimiento; éste es eterno, o más exactamente, sin comienzo ni fin, infinito como el tiempo; y es curioso que Aristóteles se oponga en esto a las cosmogonías de los teólogos como Hesíodo, o de unos físicos como Anaxágoras,[24] para

20 Aristóteles define el tiempo: "El número del movimiento según el antes y el después" (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. *Fís.*, IV II, 219 *b* 2). El tiempo, traduciríamos nosotros, es lo que nos permite medir el movimiento según la dimensión de lo sucesivo. Es, pues, el tiempo matemático el que sirve de parámetro en las ecuaciones del movimiento, lo que define Aristóteles; y por esa razón se lo considera como una dependencia, como un atributo o una estructura del movimiento (κινήσεώς τι πάθος ἢ ἕξις, ἀριθμός γε ὤν, *ibid.*, 14, 223 *a* 18-19). Ello no impide que el movimiento y la sucesión, medida por el número del tiempo, no tengan como condición la distancia de la potencia al acto, en la que reside el fundamento del tiempo. Cf. nuestro libro *L'espace et le temps selon Aristote*, 2º parte, pp. 88-177.

21 *Fís.*, VIII 1, 252 *b* 5-6: οὐδεὶς ἦν χρόνος οὐδ' ἔσται ὅτε κίνησις οὐκ ἦν ἢ οὐκ ἔσται.

22 *Ibid.*, 251 *b* 19-28; cf. IV 13, 222 *a* 33-*b* 7.

23 *Ibid.*, IV 13, 222 *a* 10-19. El instante hace la continuidad del tiempo (συνέχεια χρόνου); une (συνέχει) el pasado con el futuro, a la vez que marca su límite recíproco (πέρας); tiene una función análoga a la del punto en la línea. Pero el punto es inmóvil (τῆς στιγμῆς μενούσης); el instante, por el contrario, es esencialmente fluyente; así, pues, no divide más que en potencia (Διαιρεῖ δὲ δυνάμει); no constituye un límite actual. He aquí por qué Aristóteles, que funda la infinitud del tiempo en la función mediadora del instante, rechaza por otra parte el razonamiento que fundándose en el carácter relativo del límite (*nada está limitado más que respecto de otra cosa*: τὸ πεπερασμένον ἀεὶ πρός τι περαίνειν. *Fís.*, III 4, 203 *b* 20-21), pretendería concluir en la infinitud de la extensión; es el contacto, dice, lo que supone una relación con otra cosa; pero una cosa en acto, en su opinión, tiene su magnitud propia; está limitada por sí (τὸ δὲ πεπερασμένον οὐ πρός τι, *ibid.*, 8, 208 *a*, 13). Si utiliza para establecer la infinitud del tiempo un razonamiento que rehúsa en el caso de la magnitud, es porque el tiempo, como el movimiento, no es jamás en acto. Cf. nuestro libro *L'espace et le temps selon Aristote*, 2º parte, pp. 143-146, 151-157.

24 *Metaf.*, Λ 6, 1071 *b* 27: ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ ὁμοῦ πάντα χρήματά φασι. Cf. Análogas alusiones en los textos ya citados, p. 125, n. 1.

aprobar la opinión de los atomistas Leucipo[25] y Demócrito. Éstos proclaman en efecto la eternidad del movimiento; pero la explicación que ellos dan no podía satisfacer a Aristóteles; y por oposición al mecanicismo de los atomistas va a caracterizarse la cosmología de Aristóteles y a construirse su sistema del Universo.

El infinito. Según el atomismo, los átomos se mueven eternamente en el vacío infinito.[26] Ahora bien, si Aristóteles conviene en la infinidad del tiempo y en la eternidad del movimiento, rechaza por el contrario la infinidad del espacio,[27] la distinción entre los cuerpos y el vacío. Toda cosa que existe en acto está compuesta de materia y forma; estando determinada en su forma, está contenida dentro de unos límites y no puede ser infinita;[28] en cambio, toda magnitud finita es divisible hasta el infinito: no se puede asignar límite a la división de la extensión. Así como no hay fin en la serie de los números, no hay término para la reiteración indefinida del acto del dividir.[29] Síguese de ello que la división de una magnitud concreta no se acaba jamás, que la cantidad es por consiguiente infinito en potencia, pero no en acto.[30] El infinito lo es, pues, solamente en potencia,[31] o respecto del pensamiento.[32] Si hay que convenir en la eternidad del movimiento, si la serie de los mo-

25 *Metaf.*, 1071 *b* 32-33:
οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν.
Platón se asimila aquí a Leucipo, en el sentido de que admite, con anterioridad a la formación del mundo, una especie de caos mecánico, la agitación incesante de los elementos en el receptáculo (*Timeo,* 52 *d*-53 *b*). En otra parte (*Fís.*, VIII 1, 251, *b* 15-19), se opone por el contrario a Demócrito, por haber admitido que el tiempo es engendrado, al igual que el Universo. Uno y otro reproche se fundan en una acepción literal del relato simbólico del *Timeo.*

26 ARISTÓTELES, *De Caelo,* III 2, 300 *b* 8-10: Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ...

27 Cf. aquí, p. 121, nota 23.

28 *Fís.*, III, 5, 205 *a* 9, Aristóteles trata de demostrar: ἀδύνατον εἶναι σῶμα ἄπειρον αἰσθητόν, y concluye, *ibid.*, 206 *a* 7: ὅτι μὲν οὖν ἐνεργείᾳ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον. Cf. *ibid.*, 6, 206 *b* 24-25: εἰ μὴ οἷόν τε εἶναι ἄπειρον ἐντελεχείᾳ σῶμα αἰσθητόν..., 7, 207 *b* 19: ἄπειρον οὐδέν ἐστι μέγεθος αἰσθητόν.

29 *Fís.*, III 7, 207 *b* 1-11: en el número, la unidad, siendo indivisible, constituye un límite inferior; pero hacia adelante se puede siempre concebir más: ἐπὶ δὲ τὸ πλεῖον ἀεὶ ἔστι νοῆσαι. Por eso se puede subdividir siempre la magnitud: ἄπειροι γὰρ αἱ διχοτομίαι τοῦ μεγέθους.

30 *Fís.*, III 6, 206 *a* 16-17: Τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἐστίν. Cf., *Ibid.*, 7, 207 *b* 11-12, 15-17.

31 *Ibid.*, 6, 206 *a* 18: λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον.

31 bis *Ibid.*, 8, 208 *a* 15-16: οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ πράγματος..., ἀλλ' ἐπὶ τῆς νοήσεως.

32 Véase aquí mismo, pp. 118, 119 y p. 119, n. 13. El movimiento es algo indefinido ἀόριστόν τι (*Fís.*, II 12, 201 *b* 24), un ser en potencia que no será jamás en acto; cf. *ibid.*, 3, 206 *a* 18-25.

vimientos no puede concebirse más que como infinita, es porque el movimiento, tránsito de la potencia al acto, no se libera jamás de la potencia;[33] si la serie de los números se concibe como infinita es porque el número no existe sino por la operación del pensamiento;[34] no es más que un ser de razón. En cuanto a la infinitud del tiempo, resulta ella del hecho de que es el número del movimeinto; refleja a la vez la infinitud del movimiento, de la transición, del ser en potencia,[35] y la del número, que no es un ser en acto, sino el instrumento del pensamiento.

Crítica del atomismo. Ahora bien, el atomismo contradice diametralmente estas exigencias de la reflexión aristotélica acerca del infinito. Por una parte, considera el vacío como una extensión actualmente infinita; por otra, opone un límite a la división de la magnitud: los átomos o cuerpos primeros son indivisibles.[36] Al asentar el vacío infinito, los atomistas son víctimas de la imaginación: realizan lo que no existe más que en el pensamiento. El pensamiento puede concebir siempre más allá de lo dado; de ese modo engendra la serie infinita de los números; pero esto mismo implica que todo lo dado sea necesariamente finito; y más allá del Universo, de la totalidad de lo dado, no puede haber, en opinión de Aristóteles, una extensión vacía, en que no haya nada.[37] Por lo demás, esta noción del vacío, de un espacio sin cuerpo, es por sí misma inadmisible.[38] Indudablemente, sin esta distinción entre lo pleno y lo vacío, es decir, entre una extensión corporal y una extensión incorporal, el atomismo no podría sostener la indivisibilidad de los cuerpos primeros; claro es que el átomo no podría considerarse

33 *Fís.*, III 4, 203 *b* 23-24: διὰ γὰρ τὸ ἐν τῇ νοήσει μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ ἄπειρος εἶναι.

34 *Ibid.*, 6, 206 *a* 25-33; 7, 207 *b* 21-25.

35 *De Caelo*, III 4, 303 *a* 5-6: φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα, μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα.

36 *Ibid.*, I, 9, 279 *a* 11-18: Fuera del Universo no hay lugar, ni vacío, ni tiempo (οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος). Cf. *Fís.*, III, 7, 207 *b* 15-21. Aristóteles excluye, los llamados "espacios imaginarios" de la Escolástica. (cf. E. Gilson, *Index scolatisco-cartésien*, núms., 164-167).

38 Aristóteles define el vacío, como un lugar en el que no hay nada (τόπος... ἐν ᾧ μηδέν ἐστιν. *Fís.*, IV 7, 213 *b*) o también como un lugar carente de cuerpos (τόπος... ἐστερημένος σώματος, *ibid.*, 1, 208 *b* 27; 7, 214 *a* 17), y declara que al examen aparece como un concepto vacío (τό λεγόμενον κενὸν ὡς ἀληθῶς κενόν, *ibid.* 8, 216 *a* 27).

39 El vacío se concibe, efectivamente, no como un cuerpo, sino como la extensión en la que cabría un cuerpo (οὐ σῶμα ἀλλὰ σώματος διάστημα. *Ibid.*, 7, 214 *a* 20); es una extensión o magnitud incorpórea (μέγεθος μὲν γὰρ ἔχει, σῶμα δ' οὐδέν. 1, 209 *a* 16-17). Ahora bien, Aristóteles niega terminantemente que exista una tal extensión, además de la del cuerpo y subextendida a él: μήτε διάστημά τι ἀεὶ ὑπάρχον ἕτερον παρὰ τὸ τοῦ πράγματος (4, 212 *a* 4-5; cf., 211 *b* 16-17).

indivisible si estuviera recortado dentro de la extensión puramente geométrica; es preciso que haya en el cuerpo algo más que la extensión o el espacio para que exista un término a su divisibilidad; pero esta distinción, en la cual estriba el atomismo, no es por eso, a los ojos de Aristóteles, menos imposible: no hay otra extensión fuera de la de los cuerpos mismos.[39] Es inútil oponer a la extensión de un cuerpo la del espacio que él ocupa. La extensión incorporal o espacio no es una entidad distinta de los cuerpos, anterior a ellos y pronta a recibirlos; [40] sólo una abstracción.

El movimiento y lo pleno. ¿Sin embargo, esta distinción del espacio y de los cuerpos, de lo vacío y de lo pleno, en la cual estriba el atomismo, no es conforme al sentido común? ¿No se impone ella a quien desee explicar el movimiento local, el desplazamiento de los cuerpos? Si un cuerpo abandona su lugar para ocupar otro, y si el que ocupaba es llenado por otro, ¿no es inevitable que el puesto ocupado sucesivamente por cuerpos distintos sea diferente de cada uno de ellos, y que el espacio pueda disociarse de los cuerpos? [41] ¿Además, se preguntará, si todo está lleno, si no hay ningún espacio vacío, cómo podrá desplazarse un cuerpo, cómo podrá salir del lugar que ocupa para trasladarse a otro? El movimiento parece imposible dentro de lo lleno; es el argumento fundamental de los atomistas, de todos aquellos que sostienen que hay un vacío.[42]

A este argumento replica Aristóteles que el movimiento es perfectamente posible dentro de lo lleno: basta para que un cuerpo se desplace que otro le ceda su lugar, que encontrará él mismo un nuevo lugar si otro a su vez le cede su puesto, y así progresivamente, hasta que se encuentre un cuerpo que entre por fin a ocupar el lugar dejado libre por el primero. El movimiento puede realizarse de este modo dentro de lo lleno en virtud de un círculo de sustituciones sucesivas e instantáneas.[43] Una tal explicación había sido ya dada por Platón con el nombre de περίωσις (impulso circular); [44] vuelve a encontrarse en todos los sistemas de explicación mecanicista

[40] La opinión común, rechazada por Aristóteles, es que el espacio: ἔστι τι... παρὰ τὰ σώματα,... ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι (*Fís.*, IV 1, 208 *b*, 32). Sobre esta cuestión, remitimos a nuestro libro *L'espace et le Temps selon Aristote*, 1ª parte, pp. 11-85.

[41] *Fís.*, IV 1, 208 *b* 1-8; 4, 211 *b*, 14-17.

[42] *Ibid.*, 6, 213 *b* 4-7: ...οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν.

[43] *Fís.*, 7, 214 *a* 26-32. Esta sustitución circular la designa Aristóteles con el nombre de ἀντιπερίστασις (*ibid.*, 8, 215 *a* 15; VIII 10 267 *a* 16).

[44] PLATÓN, *Timeo*, 79 *b*.

[45] DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, II 33.

que rechazan el vacío; la hizo célebre Descartes: [45] es la teoría de los "torbellinos".

El lugar. Esta explicación del movimiento en lo lleno permite evitar la disociación del espacio y de los cuerpos, que parece imponerse al sentido común y que sostienen los atomistas. Sin duda, un cuerpo no se identifica con su lugar o su sitio, ya que puede abandonarlo, cambiar de puesto; sin embargo, su lugar no es una porción de extensión distinta del cuerpo que la llena y que su marcha dejaría vacía; [46] el lugar de un cuerpo no es más que su *localización* entre los cuerpos que lo rodean. [47] Es lo que significa la definición aristotélica: el lugar es el límite del cuerpo envolvente.[48] El lugar, dice también Aristóteles, es como un vaso; pero un vaso puede ser transportado con su contenido; el contenido es trasportado sin abandonar el vaso; éste es, por así decirlo, un lugar transportable. El lugar de un cuerpo, por el contrario, la localización constituida por los que lo rodean, es un recipiente no transportable; [49] el cuerpo no puede transportarse sin salir de su lugar; es necesario, podría decirse, que se extravase.[50]

Los movimientos naturales. Habiendo así mostrado, a pesar de los atomistas, que el movimiento puede realizarse sin necesidad del vacío, sostiene por el contrario Aristóteles que en el supuesto del vacío infinito, tal como se lo representan los atomistas, el movimiento es inexplicable.[51] En efecto, reconocer la eternidad del movimiento no dispensa de buscar su causa; [52] ahora bien, el atomismo está, según Aristóteles, en la imposibilidad de definir una causa del movimiento.[53] El movimiento, la actualización de la potencia, no puede llevarse a cabo, como lo sabemos, si no preexiste la determinación formal; no hay movimiento que no sea tránsito a un acto determinado, que no tienda al cumplimiento de una forma; así se

[46] *Fís.*, IV, 7 214 *a* 30-31: οὐδενὸς ὄντος διαστήματος χωριστοῦ παρὰ τὰ σώματα τὰ κινουμενα. Cf., 4, 211 *b* 14-19.

[47] Aristóteles precisa que esa localización es de igual magnitud que la cosa localizada: μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω (*ibid.*, 4, 211 *a* 2; 211 *a* 27-28).

[48] *Ibid.*, 4, 212 *a* 5-6: ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι. . . τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος.

[49] *Ibid.*, 4, 212 *a* 14-16: Ἔστι δ' ὥσπερ τὸ ἀγγεῖον τόπος μεταφορητός, οὕτω καὶ ὁ τόπος ἀγγεῖον ἀμετακίνητον.

[50] Sobre las correcciones que Aristóteles tiene que aportar a su definición del lugar para tomar en cuenta la relatividad de los movimientos, cf. *L'espace et le temps selon Aristote*, pp. 36-49.

[51] *Fís.*, IV 8, 214 *b* 28-31.

[52] Cf. el reproche dirigido a Demócrito, *Fís.*, VIII, 1, 252 *a*-32 *b* 1: . . .τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν.

[53] *Metáf.*, *a* 4, 985 *b* 19-20; Λ 6, 1071 *b* 33-34.

[54] *De Caelo,* IV 3, 310 *a* 33: τὸ δ' εἰς τὸν αὑτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὑτοῦ εἶδός ἐστι φέρεσθαι.

manifiesta en la generación natural, en el desarrollo de un organismo vivo; pero también ocurre lo mismo con el movimiento natural de los elementos, con el fuego que se eleva, con la piedra que cae, con el movimiento que lleva a cada uno de los elementos hacia su propio lugar. Para cada uno de ellos, dice Aristóteles, volver a su lugar, es alcanzar su forma.[54] Sin duda se producen en la naturaleza otros movimientos además de los naturales; Aristóteles los denomina movimientos violentos (βίαιοι) o, si se prefiere, forzosos; son contrarios a la naturaleza (παρὰ φύσιν) y le hacen violencia. Sin embargo, esos movimientos no son más que desviaciones accidentales o complicaciones de los movimientos naturales; de modo que, si no hubiese movimientos naturales, no habría ningún movimiento.[55] Ahora bien, en el vacío infinito no puede haber ni arriba ni abajo; su perfecta homogeneidad excluye la distinción de los lugares naturales, del lugar propio para cada elemento y por consiguiente, los movimientos naturales.[56] Según los principios aristotélicos, en el vacío infinito el movimiento es imposible: el movimiento, que supone una determinación por la forma, sólo puede cumplirse en un Universo finito y estructurado.[57]

El movimiento circular. ¿Cuáles tienen que ser la forma y la estructura del Universo? Aristóteles va a definirlos indagando las condiciones de la eternidad del movimiento. No habría movimientos en el Universo si no fuesen unos naturales, los del aire y el fuego hacia arriba, hacia la periferia del Universo, y los del agua y la tierra hacia abajo, hacia su centro.[58] El Universo habrá de poseer, pues, una periferia y un centro; pero ello no nos informa exactamente todavía acerca de su configuración, menos aún acerca de su estructura; tampoco hemos acabado nosotros todavía de realizar el análisis de las condiciones del movimiento. El movimiento natural de los elementos es anterior a todos los demás movimientos,

55 *Fís.*, IV 8, 215 *a* 1-6; cf. *De Caelo*, III, 2, 300 *b* 11-16.

56 *Ibid.*, 215 *a* 6-13; cf. 214, *b* 33: ᾗ γὰρ κενόν, οὐκ ἔχει διαφοράν.

57 En el vacío infinito, un cuerpo cualquiera se encontrará en estado de perfecta indiferencia; por consiguiente, o permanecerá en reposo: en un punto cualquiera del vacío, y estará en equilibrio tan perfecto como la Tierra en el centro del Universo (*Ibid.*, 214 *b* 31-32), o si se admite que el vacío no puede sostenerlo, si tiene que precipitarse, se avanzará en todas las direcciones a la vez (πάντῃ οἰσθήσεται 215 *a* 22-24). Ahora bien, es precisamente esta segunda hipótesis la que parecen adoptar los atomistas; suponen ellos un verdadero indeterminismo físico, lo cual expresa Aristóteles diciendo que erigen a principio de explicación el azar: τοὐρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κόσμων πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον (*Fís.*, II 4, 196 *a* 24-26). Cf. *L'espace et le temps selon Aristote*, pp. 70-79, 182-189.

58 *De Caelo*, I 2, 268 *b* 21-22: λέγω δ' ἄνω μὲν τὴν ἀπὸ τοῦ μέσου, κάτω δὲ τὴν ἐπὶ τὸ μέσον.

59 *Fís.*, VIII 8, 261 *b* 31-36; 262 *a* 12-14; 9, 265 *a* 17-22.

que no pasan de ser derivados y forzosos; ¿pero el movimiento hacia arriba o hacia abajo es un movimiento absolutamente primero? ¿Es capaz de fundar naturalmente la eternidad del movimiento? Obsérvese ante todo que un movimiento de esta índole, un movimiento rectilíneo, es necesariamente finito: se realiza entre límites, entre un punto de partida y un punto de llegada; no puede traspasar los confines del Universo, continuarse indefinidamente, a menos que retroceda en su camino; pero no sería ya entonces un movimiento continuo.[59] Si no hay otro movimiento natural que el movimiento rectilíneo de los elementos hacia arriba o hacia abajo, la infinitud del movimiento no puede resultar más que de una serie infinita de movimientos en direcciones contrarias; pero una serie de movimientos discontinuos, aunque sea infinita, no contiene en sí la razón de su infinitud ni el principio absoluto del movimiento.[60] La eternidad del movimiento sólo se funda en un movimiento continuo e infinito por esencia: ahora bien, a esta condición no responde más que la *ciclofonía*, la traslación circular, la revolución de la esfera sobre sí misma.[61] Sólo un tal movimiento es verdaderamente primero; es uno a la vez que infinito, y por su continuidad se opone a la sucesión discontinua y sin fin de los movimientos finitos; es un movimiento que no tiene ni comienzo ni medio ni fin;[62] no es tránsito de potencia a acto por efecto de otro acto anterior; escapa a la alternancia de la potencia y del acto: es actualización perpetua. Tal tiene que ser el primer movimiento del Universo; por eso atribuye Aristóteles al Universo la forma de una esfera, y exige, para constituir la sustancia de la esfera celeste, un cuerpo de una especie distinta de los cuatro elementos, de los que se mueven naturalmente en línea recta, hacia arriba o hacia abajo, un elemento cuya naturaleza lo induzca a moverse circularmente.[63] A esa sustancia incorruptible y que se mueve perpetuamente, se le ha dado, dice, el nombre de *éter*.[64]

La estructura del Universo. Es preciso, pues, que el Universo sea una esfera en revolución sobre sí misma, no sólo porque tales

[60] *Ibid.*, 5, 256 *a* 18: τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον.

[61] *Metaf.*, 7, 1072 *a* 21:
καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ.
De ahí se eleva la *Metafísica* a la concepción del Primer Motor. En la *Física*, por el contrario, es de la necesidad del Primer Motor inmóvil de donde se infieren los caracteres que debe presentar el movimiento primero (VIII, 6-7, 259 *b* 28-260 *a* 5, 17-19, 24-26).

[62] *Fís.*, VIII 9, 265 *a* 29-*b* 1.

[63] *De Caelo*, I, 2, 269 *a* 5-7, *d* 14-17: ἀναγκαῖον εἶναι τι σῶμα ἁπλοῦν ὃ πέφυκε φέρεσθαι τὴν κύκλῳ κίνησιν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

[64] *Ibid.*, 3, 270 *b* 20-24: ...αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν ἀΐδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ.

[65] Cf. aquí, p. 118, nota 11.

son la figura y el movimiento que le convienen a causa de su perfección,[65] sino porque tal es la condición de la eternidad del movimiento, y hasta la condición sin la cual no habría ningún movimiento en el mundo, ya que el movimiento no puede haber comenzado en el tiempo. Ahora bien, ¿cómo podría la esfera del Universo ejercer una revolución sobre sí misma si fuera de ella no hay nada respecto de lo cual pudiera considerarse como en movimiento, ni siquiera el espacio vacío, o sea posiciones imaginarias con las cuales se pudiera relacionar su movimiento?[66] Es, pues, *imprescindible* que se produzca una dislocación en el seno mismo del Universo y que la esfera celeste gire mientras la Tierra permanece inmóvil en su centro. Es preciso, por lo tanto, que haya una Tierra que se contraponga por su inmovilidad a la revolución perpetua del éter.[67] Pero la Tierra no podría existir sin que se diese al mismo tiempo su contrario, el fuego, y entre ellos dos intermediarios, el aire y el agua.[68] Así se infiere, en opinión de Aristóteles, la existencia de los cuatro elementos, dotados de cualidades contrarias y sujetos por ello mismo a la generación y a la corrupción;[69] de ese modo se distingue del mundo sideral, hecho de una sustancia incorruptible y que se mueve circularmente, el mundo sublunar, en el que unos elementos corruptibles se mueven naturalmente hacia arriba o hacia abajo para ocupar su respectivo lugar, y entrando así en conflicto, padecen incesantes trasmutaciones.[70] Pero esos conflictos y la trasmutación recíproca de los elementos terminarían si nada compensase la tendencia natural de cada elemento hacia su propio lugar. Para que el mundo sublunar no caiga en el estancamiento, es preciso que el equilibrio de los elementos en sus respectivos lugares, su sedimentación concéntrica, sea impedida por una influencia periódica, la alternancia de las estaciones, la cual no puede provenir más que del mundo sideral. Es preciso, pues, que en el mismo mundo sideral aparezca una dislocación que posibilite una pluralidad de revoluciones, y ante todo la distinción entre la revolución del primer Cielo, el movimiento diurno de la esfera suprema y de las estrellas fijas, y las revoluciones del Sol, de la Luna y los demás planetas, que se realizan en el plano de la eclíptica, cuyo eje está

[66] Sobre la cuestión del lugar del Universo, cf. *Fís.*, IV, 5, 212 *b* 3-22, y *L'espace et le temps selon Aristote*, pp. 43-49.

[67] *De Caelo*, II 3, 286 *a* 13-20.

[68] *Ibid.*, 286 *a* 22-30.

[69] *De Caelo*, 286 *a* 31-34: ...πάσχει γὰρ καὶ ποιεῖ τἀναντία ὑπ' ἀλλήλων, καὶ φθαρτικὰ ἀλλήλων ἐστίν.

[70] *Ibid.*, III 1, 298 *a* 24-27, *b* 6-11.

[71] *Ibid.*, II 3, 286 *b* 2-5:
εἰ δὲ γένεσιν, ἀναγκαῖον καὶ ἄλλην εἶναι φοράν, ἢ μίαν ἢ πλείους... Aristóteles se explica más largamente a este respecto en el *De generatione et corruptione*, II, 10. Cf. *Metafísica*, Λ, 6, 1072 *a* 9-17.

inclinado con relación a los polos.[71] Se ve, pues, que no es solamente la configuración exterior y el movimiento primordial del Universo lo que para Aristóteles se infiere de sus atributos trascendentales, la unidad y la eternidad; son también su organización interna, la estructura del mundo sideral y los elementos del mundo sublunar los que aparecen exigidos por su naturaleza de Todo,[72] en virtud de una exigencia de unificación que se extiende a toda la diversidad sensible.[73]

[72] Esta deducción está resumida en los cuatro últimos renglones del capítulo, *De Caelo,* II, 3, 286 *b* 6-10.

[73] Cf. *De Caelo,* I, IX 278 *b* 22-24, donde se dice del Universo que: ἐξ ἅπαντος ἀνάγκη συνεστάναι τοῦ φυσικοῦ καὶ αἰσθητοῦ σώματος.

CAPÍTULO IX

El MUNDO Y DIOS

En la cosmología aristotélica la revolución del Cielo, o más exactamente de la esfera suprema, es el movimiento primero del cual dependen todos los demás. Si, como lo reconoció Demócrito, el movimiento no pudo haber tenido comienzo, es imposible sin embargo suponer eterna, considerándola primordial, la agitación incesante de los átomos que se comunican el movimiento por medio de sus choques. Aun suponiendo que el movimiento pudiera nacer en el vacío infinito, no se podría, sin renunciar a toda razón, admitir en el origen de las cosas un caos cinético, es decir, erigir como principio el indeterminismo físico.[1] Si no se puede asignar un primer término a la serie infinita de los movimientos, es necesario, sin embargo, que todos ellos dependan de un movimiento primordial, eterno por esencia y perfectamente determinado. Tal es la revolución de la esfera celeste, el movimiento natural del éter, sustancia del mundo sideral.

Cosmología y ontología. La oposición del mundo sideral hecho de sustancia incorruptible, animado de movimientos regulares y circulares, y del mundo sublunar, sujeto a la generación y la corrupción, al desorden resultante del conflicto de los movimientos en direcciones contrarias, es una característica fundamental de la cosmología aristotélica; se sustituye a la oposición platónica entre el mundo inteligible y el mundo sensible. El mundo sideral, sede del orden y de la regularidad perfecta, se eleva a la dignidad de Modelo;[2] el orden natural no se manifiesta en el mundo sublunar más que a través de obstáculos y muestra de sí mismo sólo una

[1] Tal parece ser la hipótesis inicial de los atomistas (cf. aquí, p. 126, n. 57), retomada por lo demás en el *Timeo* de Platón (52 *d* 53 *b*), pero a título de representación subsidiaria, para caracterizar un devenir informe, anterior a la organización del Universo y al tiempo. Aristóteles, recusando el artificio de exposición del *Timeo*, reprocha a Platón dicha hipótesis como una incoherencia, incompatible con la doctrina del alma automotriz (*Metaf.*, Λ 6, 1071 *b* 32-1072 *a* 3).

[2] Cf. Cicerón, *De nat. Deor.*, II, 37, 95 (Aristóteles, fr. 12 Rose), y aquí, p. 20, nota 19.

imagen turbada.[3] Al mismo tiempo que excluye ella el Modelo trascendente, la cosmología del *De Caelo* encierra en la naturaleza la acción inmanente del alma; el Universo, ciertamente, está animado (ἔμψυχος),[4] pero con una revolución que le es natural y no recibida de una causa extrínseca, de un alma inmaterial introducida en la fábrica del Universo.[5]

La cosmología del *De Caelo* rechaza, pues, a la vez las Ideas y el Alma, es decir todas las realidades inmateriales del platonismo: el Universo visible es la realidad total y absoluta; la ontología no excede a la cosmología. La oposición al platonismo llega así a su máxima expresión; no obstante, Aristóteles mantiene en su cosmología la exigencia de una razón, de una determinación inteligible, a la cual no podría satisfacer la explicación mecanicista. Esta exigencia se traduce en su concepción de la naturaleza como actividad demiúrgica,[6] organizadora; pero ella domina también su teoría del movimiento, considerada como expresión de un dinamismo natural. Y elaborando esta exigencia, buscando las condiciones últimas del movimiento, se muestra inducido Aristóteles a restaurar la realidad inmaterial, a rehabilitar, reformándola, la ontología platónica.

La inmanencia de las formas y la trascendencia del acto puro. En las exposiciones anteriores nos remontamos a la necesidad de un movimiento primero, eterno por esencia, el movimiento natural primordial; la naturaleza se nos ha presentado así como un principio de determinación formal sin lo cual sería inexplicable el movimiento. Tenemos que examinar ahora si esa exigencia formal a la que corresponde la revolución de la esfera celeste y la organización universal requerida como condición de tal movimiento eterno no es más que el sistema de determinaciones impuestas a la materia, o si no supone más bien, para realizar esa organización misma, una actividad trascendente a la materia.[7] La inseparabi-

3 ARISTÓTELES, *De part. anim.*, I 1, 641 *b* 18-20. A la regularidad perfecta de los movimientos siderales corresponde en el mundo sublunar la *frecuencia* del efecto consiguiente a su causa (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) (*De gen. anim.*, IV 4, 770 *b* 11. Cf. *Metaf.*, Δ 30, 1025 *a* 14 s.; E 2, 1026 *b* 27 s.; *Fis.*, II 5, 196 *b* 12-13; *De caelo*, I, 12, 283 *a* 32-*b* 1; *De ge. et cor.*, II 6, 333 *b* 4s; *Anal. post.*, I, 30, 87 *b* 20; II, 12, 96 *a* 8, y *passim*).

4 *De Caelo*, II 2, 285 *a* 29.

5 *Ibid.*, II, 1, 284 *a* 27-35.

6 Cf. aquí, pp. 22-23.

7 Tal es el sentido de la cuestión suscitada por Aristóteles, *Metaf.*, Λ 10, 1075 *a* 11-15, cuando se pregunta si la perfección del Universo (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), consiste solamente en su organización, en la disposición (τάξιν) de sus partes, o si supone un principio separado, que subsista en sí (κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό). ¿El valor de un ejército radica solamente

lidad de la forma, que es un rasgo fundamental de la física aristotélica,[8] la marca de su oposición al platonismo, ¿no debe al nivel de la organización universal, ceder el puesto a la trascendencia del Acto puro? La inmanencia de las formas subalternas de las cuales resulta la estructura orgánica del Universo, perdería su significación finalista y la prioridad reconocida a la forma no tendría ya sentido, si la forma suprema y principal en la cual reside la razón de la organización universal, no estuviese liberada de la materia, si el principio de la organización total, si la unidad del Todo, no estuviese por encima de las partes.

El principio supremo de la organización, que es también la causa primera del movimiento, no puede ser más que una sustancia inmaterial, o lo que es lo mismo, una forma separada de toda materia, una pura actividad espiritual. El movimiento primero es, ya lo hemos visto, la revolución de la esfera suprema, del Primer Cielo; esa esfera es el primer móvil o primer movido; [9] pero, por más que su movimiento le sea natural, no se podría decir que se mueve por sí misma, que es automotriz, como el Alma en opinión de Platón.[10] Si la esfera suprema se mueve con un movimiento continuo y eterno, el principio que la mueve tiene que ser él mismo eterno y hallarse eternamente en acto, sin lo cual el movimiento producido no sería continuo; [11] pero sólo puede estar continuamente en acto lo que es inmaterial. Todo lo que admite en su composición la materia es susceptible de ser o de no ser; [12] la materia es el ser en potencia; ahora bien, una acción continua y eterna está excluida del ser en

---

en su buen orden (ἐν τῇ τάξει), o depende también del general? Éste concluye Aristóteles, no es una emanación del orden; por el contrario, el orden no reina más que por él (οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν).

[8] Cf. aquí, p. 96.

[9] El Primer Cielo mueve todo lo demás; pero está él mismo en movimiento. Es móvil al mismo tiempo que motor, o lo que es lo mismo, motor-movido; no es, pues, más que un intermediario en la comunicación del movimiento, y no el principio del movimiento o Primer Motor, que sólo puede ser inmóvil. Tal es el razonamiento breve de *Metafísica*, Λ 7, 1072 *a* 24-25: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, καὶ μέσον τοίνυν, ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ. Puesto que algo que está movido mueve (el motor movido), algo intermediario por consiguiente, hay también algo que mueve sin estar movido (el motor inmóvil). Acerca de este carácter intermediario del motor movido, situado entre lo que es solamente movido y lo que mueve sin ser movido, cf. *Fís.*, VIII, 5, 256 *b* 20-24; *De anima*, III 10, 433 *b* 1315.

[10] Cf. *Físic.*, VIII 9, 265 *b* 32-34. Contra esta concepción muestra Aristóteles que lo que se mueve a sí mismo se descompone necesariamente en un móvil y un motor (*ibid.*, 5, 257 *b* 12-13).

[11] *Metaf.*, Λ 6, 1071 *b* 12-20: ...δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. Cf. *Fís.*, VIII 6, 258 *b* 10-11: Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναί τι ἀΐδιον ὃ πρῶτον κινεῖ.

[12] *Metaf.*, Λ 6, 1071 *b* 19: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι.

potencia;[13] la causa primera del movimiento, la que produce el movimiento primero, puesto que siempre está en acto, está por tanto separada de toda materia;[14] es Acto puro y trasciende al Universo.[15] Si el principio del movimiento fuese inmanente a la esfera celeste, al primer móvil, quedaría comprometido en la materia y no podría hallarse continuamente en acto. Si la revolución del primer Cielo es eterna y continua, es porque un tal movimiento tiende a la realización en lo sensible, por la regularidad en la sucesión temporal, de la actualidad inmutable de su principio.

Necesidad de un primer motor inmóvil. La necesidad de un principio trascendente del movimiento, de un Primer Motor inmóvil, va implícita en la concepción misma del movimiento como tránsito de la potencia al acto. Dentro del orden de la sucesión temporal la potencia es anterior al acto; pero dentro del orden de la causalidad, de la inteligibilidad, el acto es anterior a la potencia.[16] Todo ser engendrado se halla en potencia en la materia antes de estar formalmente realizado; pero la realización es imposible sin la preexistencia de la forma.[17] De ahí, en el plano del devenir empírico, una antinomia que se traduce en la imposibilidad de asignar un comienzo y un fin a la serie de los movimientos; ella se resuelve considerando que la sucesión infinita de los movimientos finitos no se desarrolla en el nivel del ser absoluto, y no encuentra su fundamento más que en un principio trascendente al orden del movimiento, del cambio en general, en un Primer Motor inmóvil.[18] Hemos reconocido asimismo que el movimiento es esencialmente inacabado; un movimiento que logra, que llega a su término, deja de ser movimiento;[19] pero el término

[13] Ibid., 1071 *b* 13: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν.

[14] Cf., *ibid.*, 1071 *b* 20-21: ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. (El plural se explica porque Aristóteles quiere demostrar en este capítulo que solamente sustancias eternas e inmateriales pueden ser causa de movimiento continuo y eterno).

[15] *Ibid.*, 7, 1072 *a* 25: ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Cf. 1073 *a* 3-5: ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένην τῶν αἰσθητῶν.

[16] *Ibid.*, 6, 1071 *b* 22-24: ...ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. Pero inversamente 1072 *a* 3-5: ...ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον...

[17] Cf. aquí mismo, pp. 96-97, p. 98, nota 16.

[18] *Fís.*, VIII 5, 258 *b* 4-5: φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὅτι ἔστι τὸ πρώτως κινοῦν ἀκίνητον. Cf. 6, 258 *b* 10-12; 259 *b* 22 ss. En la serie infinita de los movimientos que se suceden en el tiempo, no se puede remontar hasta un término inicial (τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν οὐδὲν πρῶτον, 256 *a* 18); pero en el orden de la causalidad o del fundamento, hay que detenerse en un primer principio (ἀνάγκη στῆναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι, 256 *a* 29). Por la distinción de estos dos órdenes escapa el argumento *ex parte motus* al reproche de paralogismo.

[19] Cf. aquí mismo, p. 119, nota 15, y *Fís*, III 2, 201 *b* 31, donde del movimiento se dice que es ἐνέργεια... ἀτελής.

adonde llega no es nunca, en nuestro mundo de las cosas perecederas, más que una realización, una actualización precaria: todo lo que se produce puede ser destruido; todo lo que sube puede caer y después realzarse; si no hay aquí abajo más que movimientos finitos pero siempre seguidos de cambios contrarios, es porque la realización o el acto en que culminan esos movimientos sólo se cumple en una materia en la cual reside siempre la posibilidad de nuevos cambios. Por el contrario, si la revolución de la esfera celeste es un movimiento perpetuo, un *processus* sin fin, es porque el acto al cual tiende, la forma de la cual es la realización incesantemente perseguida, pero jamás alcanzada, no es tal que podría estar realizada de hecho en lo sensible; es una actividad que excluye todo cambio, una entelequia perfecta, a la cual nada puede agregarse por un progreso en el tiempo, una *energeia* inmutable.[20]

El intelecto supremo. Esa actividad no puede ser otra que la del intelecto: no, sin embargo, la del intelecto discursivo, que coordina conceptos, que percibe sucesivamente los distintos aspectos de su objeto,[21] sino la del intelecto intuitivo, que capta el objeto en su unidad, que se ejerce en la contemplación. Hay que precisar además que esa actividad soberana, que es el principio de todo movimiento en el mundo, no se ejerce como la de nuestra inteligencia, de nuestra facultad intelectual, que está en potencia antes de llegar al acto, y que no se eleva a la contemplación más que intermitentemente.[22] La actividad del primer principio no está jamás en potencia, sino siempre en acto. En nosotros, la facultad intelectual viene movida por obra del objeto inteligible;[23] y en la intelección, en el ejercicio de la facultad intelectual, el intelecto se identifica con lo inteligible.[24] En Dios, o en el primer principio, la intelección es una actividad constante; como no está jamás en potencia, no cabría distinguir en él entre facultad y ejercicio; el Intelecto divino es la intelección misma; y si ésta no se interrumpe jamás, es porque su objeto jamás le falta; porque le está, por el

[20] Acerca de la diferencia entre *energeia* y movimiento, cf., *Metaf.*, Θ 6, 1048 *b* 18-35; en cuanto a la perfección intrínseca de la *energeia*, véase *Et. Nic.*, X 4, 1174 *a* 13-16 ss. La *energeia*, destaca Aristóteles, *Et. Nic.*, VII 14, 1154 *b* 27, es perfectamente compatible con la inmovilidad (ἐνέργεια... ἀκινησίας).

[21] Esta hipótesis se descarta en *Metaf.*, Λ 9, 1074 *a* 25: ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; la διάνοια es, en efecto, el intelecto discursivo. Cf. 1075 *a* 5-10, donde resulta que el objeto del intelecto divino no puede ser compuesto ni mudable.

[22] *Metaf.*, Λ 7, 1072 *b* 14-16, 22-25: ἐνεργεῖ δὲ ἔχων...; 9, 1075 *a* 10.

[23] *Ibid.*, 7, 1072 *a* 30: νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται.

[24] *Ibid.*, 1072 *b* 21: ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Cf. 9, 1075 *a* 3-5, y *De Anima*, III 4, 430 *a* 2-5, donde Aristóteles hace notar que en el conocimiento de los objetos sin materia lo conocido se identifica con el cognoscente.

contrario, siempre presente, no pudiendo ser objeto del intelecto supremo más que el supremo inteligible, identificándose ambos perpetuamente en la suprema intelección. "El intelecto supremo es para sí mismo su propio objeto, ya que es lo más perfecto que hay, y su intelección es intelección de la intelección".[25] En este ejercicio perpetuo de la contemplación, al que el hombre no llega más que en raros instantes, consisten la vida y la felicidad divinas;[26] siendo Dios pura energía intelectual, se puede decir que es un Viviente eterno y perfecto.[27]

Dios, energía pura, causa final de todo movimiento. Se comprende así cómo Dios, en su perfección inmutable, es el principio de todo movimiento en el Universo. Es inmutable porque no tiene que llegar a ser lo que es; no hay en él posibilidad alguna que no esté realizada. Exento de toda potencialidad, es libre de toda materia, ya que ésta no corresponde más que al ser en potencia; es, por tanto, realidad inmaterial, forma pura, acto eterno. Ahora bien, consistiendo ese acto en el ejercicio mismo de la intelección, en el cual se identifican el objeto y el sujeto, lo inteligible y el intelecto, se concibe que la forma pura, el supremo inteligible, sea a la vez pura energía espiritual. Si la materia no significa más que la posibilidad, el no acabamiento y, en el sentido aristotélico de la palabra, la potencia, es consecuente que la forma acabada, el *eidos*, corresponde a la *energeia*, al acto; pero es solamente en la perfección de la intelección, en la plenitud de la *entelecheia*, donde revelan su unión esencial, donde la forma se muestra como energía, como actualidad perpetua, y el acto, a su vez, se califica como perfección inmutable, como forma pura, sustraída a todo cambio.[28]

Por la intervención de la materia se rompe la coincidencia de la forma y del acto, y a la *energeia* se sustituye el movimiento, proceso de actualización por el cual el ser en potencia tiende a conseguir la forma. Ésta, que en el acto puro de la intelección es lo inteligible inmediato, adecuado al intelecto, se opone a nuestra inteligencia, a la facultad intelectual, como el objeto al sujeto y se propone como fin a la voluntad. De este modo el Primer Principio se convierte en motor de todos los seres: es el supremo inte-

25 *Metaf.*, Λ 7, 1072 *b* 19-23: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κ.τ.λ... y sobre todo 9, 1074 *b* 33-35: αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

26 *Ibid.*, 7, 1072 *b* 24-28: καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον... ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή... ἀρίστη καὶ ἀίδιος.

27 *Ibid.*, 1072 *b* 28-29: φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον.

28 *Metaf.*, 1072 *b* 7-8: ἐπεὶ δὲ ἔστι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.

ligible y el supremo deseable;[29] mueve permaneciendo inmóvil, como objeto que es de toda tendencia (κινεῖ ὡς ἐρώμενον).[30] Todo lo que es material, y por lo mismo separado de él, aspira a él a través de una jerarquía de intermediarios: la piedra o el fuego que se dirigen hacia su lugar respectivo, el animal o la planta que realizan su desarrollo, todo ser en potencia que adquiere su forma, cumple así su designio dentro de la organización del Universo y tiende de ese modo a manifestar la perfección del acto puro. La finalidad de la naturaleza, en virtud de la cual todo movimiento natural está determinado por una causa final, no hace más que traducir esa aspiración universal, inmanente a cada ser y que designa principalmente el nombre de naturaleza.[31] La actividad de la naturaleza no se opone, por más que se lo haya dicho, a la causalidad trascendente del Primer Motor; por el contrario, responde a ella;[32] y sólo de esa manera, polarizando la tendencia, sirviendo de fin a una actividad inmanente, puede el Primer Principio mover sin ser movido y expresar su acción trascendente en el Universo.[33]

La jerarquía de los seres naturales. De ese principio, nos dice Aristóteles, están como suspendidas la organización del Universo y la actividad de la naturaleza.[34] Ahora bien, esta organización es jerárquica. La revolución de la esfera suprema es el primer movimiento, el más regular de todos ellos, el que mejor imita la energía eterna del intelecto.[35] Pues, esa revolución uniforme, continua,

[29] *Ibid.*, 1072 *a* 26: κινεῖ δὲ ὧδε (*sc.* sin ser movido) τό ὀρεκτόν καὶ τὸ νοητόν. El razonamiento que sigue trata de establecer que el objeto primero de la voluntad (βουλητὸν... πρῶτον), el bien real (τὸ ὂν καλόν, por oposición al bien aparente, τὸ φαινόμενον καλόν, objeto del apetito, ἐπιθυμητόν), el que merece ser buscado por sí mismo (τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν), no puede ser más que un inteligible, y el inteligible supremo.

[30] *Ibid.*, 1072 *b* 3.

[31] Cf. la definición de la naturaleza como principio inmanente de movimiento y de reposo, *Fís.*, II 1, 192 *b* 13-14, 20-23, y Bonitz, *Index arist.*, 835 *b* 61 s. Véase también aquí mismo, p. 106.

[32] Cf. a este propósito las observaciones de H. Siebeck, *Untersuchungen sur Philosophie der Griechen*, 2ª ed., pp. 221-22.

[33] Cf. *De gen. et corr.*, I 6, 323 *a* 25-33: Puesto que mueve permaneciendo él inmutable, el Primer Principio ejerce una acción sobre el Universo, pero no recibe ninguna. A diferencia de los agentes mecánicos, los motores movidos que mueven por impulsión, por contacto con un móvil que los toca, el primer motor trascendente no es tocado por aquello que toca (τὸ δ' ἁπτόμενον μὴ ἅπτεσθαι ἁπτομένου: en este caso, lo que toca, no toca algo que lo toque).

[34] *Metaf.*, Λ 7, 1072 *b* 13-14: ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

[35] Cf. aquí mismo pp. 126-127, y Platón, *Leyes*, X, 898 *a*, donde se dice explícitamente que la revolución circular es el más apropiado de todos los movimientos y el más parecido al reflexionar del Intelecto: τῇ τοῦ νοῦ περιόδῳ πάντως ὡς δυνατὸν οἰκειοτάτην τε καὶ ὁμοίαν.

infinita, no es actividad pura; implica movilidad y cambio;[36] pero es movimiento en el mismo lugar, que conserva así en lo posible la inmovilidad dentro del cambio.[37] La esfera suprema, o Primer Cielo, arrastra en su movimiento la revolución diurna, a todas las esferas inferiores (los orbes planetarios), que tienen sin embargo cada cual su período propio; por eso supone Aristóteles para cada uno de ellos un motor inmóvil, análogo al Primer Motor,[38] de tal suerte que el mundo sideral estaría dominado por una serie de formas puras, de las cuales recibiría su movimiento; estaría supeditado a un mundo de sustancias inmateriales, que los escolásticos denominarán las "Inteligencias".[39] Cada esfera, por el contrario, siendo móvil, admite en su composición la materia, está hecha de sustancia material pero sin embargo incorruptible. La materia de los cuerpos celestes, de la sustancia sideral, es una materia *local*; se caracteriza por la posibilidad de traslación, del movimiento según el lugar, pero excluye toda otra suerte de cambio, en especial el de la generación y la corrupción.[40]

La sustancia incorruptible, la de los orbes planetarios, de la esfera celeste y de los cuerpos siderales, se presenta así como intermediaria entre la sustancia inmaterial, la del Primer Motor o de las Inteligencias, que son también forma pura, y la sustancia corruptible, la de las cosas sensibles, sujetas a nacer y perecer.[41] El mundo sideral es visible, sensible, como el mundo sublunar; los cuerpos

[36] *Metaf.*, Λ 7, 1072 *b* 4-7: εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν. Esta observación se aplica a la esfera celeste, susceptible de cambio según el lugar, de movimiento local, bien que sea ella inalterable en su sustancia (κατὰ τόπον καὶ εἰ μὴ κατ᾽ οὐσίαν); por lo cual se opone ella a la inmutabilidad absoluta del Primer Motor (*Ibid.*, *b* 7-8, citado aquí, p. 136, nota 28.

[37] Cf. *Fís.*, VIII, 265 *b* 1-8: Διὸ κινεῖται καὶ ἠρεμεῖ πως ἡ σφαῖρα...

[38] *Metaf.*, Λ 8, 1073 *a* 22-*b* 1. Sobre toda esta cuestión, véase Ph. Merlan, "Aristotle's unmoved Movers", *Traditio*, IV, 1946.

[39] Cf. H. A. Wolfson, "The plurality of Immovable Movers in Aristotle and Averroes", *Harvard Studies in Classical Philology*, LXIII, 1958, pp. 233-253.

[40] *Metaf.* H 1, 1042 *b* 5-6: οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν ἔχειν. Cf. *ibid.*, 4, 1044 *b* 8, donde esta materia se dice que es κατὰ τόπον κινητήν, y Λ 2, 1069 *b* 24-26 donde de los cuerpos celestes se declara que, siendo como son móviles, tienen una materia, ἀλλ᾽ οὐ γενητὴν ἀλλὰ ποθὲν ποί.

[41] *Ibid.*, Λ 1, 1069 *a* 30-*b*: Según Ph. Merlan, *loc. cit*, pp. 3-6, y *From Platonism to Neoplatonism*, cap. III, pp. 53-77, esta distinción de tres clases de sustancias correspondería a los tres grados del ser (Ideas, seres matemáticos y cosas sensibles) que distingue Platón (según el testimonio de Aristóteles, *Metaf.*, A 6, 987 *b* 14-18) y suministraría la única base coherente para la división aristotélica del saber teórico en filosofía primera (o teología), matemática (o astrología) y física (cf. *Fís.*, II 7, 27-31). Pero tan pronto como se asignan como objetos al conocimiento matemático, no ya los movimientos siderales, sino abstracciones sacadas de la experiencia sensible, dicha división tripartita del saber resultaría incoherente. Cf. aquí, p. 140, nota 48.

celestes no son seres inmateriales; pero son incorruptibles, y su perpetuidad temporal se compara con la eternidad de los seres trascendentes. Los vivientes de aquí abajo, en cambio, están sometidos a la muerte; la eternidad a que aspiran no les es otorgada sino por medio de la generación, gracias a la cual el viviente deja tras sí otro viviente semejante a sí, en el cual hasta cierto punto se sobrevive.[42] Los individuos pasan, la especie perdura. La sucesión de las generaciones, la reiteración del ciclo biológico, la renascencia del tipo mediante la fecundidad, imita por el modo de la discontinuidad la revolución continua de las esferas celestes, que es la aproximación más perfecta al acto eterno. En un nivel inferior, el de los cuerpos brutos, la individualidad desaparece; no obstante, la trasmutación recíproca de los elementos (el fuego, el aire, el agua y la tierra), su generación circular, en la que se conservan su proporción en el Universo y el equilibrio de las fuerzas físicas, es también una expresión, la más humilde, de aquella tendencia que levanta la naturaleza entera hacia la Forma pura.[43]

Ontología y teología. En esa visión del Universo, constituido por una jerarquía de sustancias suspendidas del Primer Principio, en el cual y en la cual cada ser, en su propio nivel, imita analógicamente el acto eterno de la inteligencia, vemos cómo la ontología aristotélica se abre a la trascendencia y suaviza su oposición al platonismo, dando por fin una respuesta positiva a la cuestión mil veces planteada a lo largo de la *Metafísica*: ¿hay además de las sustancias sensibles sujetas al cambio, una realidad eterna, inmutable, y que habría de ser por ello mismo material[44]? Dios, Primer Motor del Universo, es un ser de esa índole, también las Inteligencias, los motores inmóviles de las esferas celestes. De este modo la metafísica, o filosofía primera, que era ante todo una ontología general, la ciencia del ser en cuanto ser, que se había aplicado particularmente después al estudio de la *ousía* o sustancia, del ser en su sentido primario, se caracteriza al fin como ciencia de la realidad inmaterial, de los seres trascendentes.[45] Las sustancias sensibles, mudables, seres vivientes o cuerpos brutos, son el objeto de

42 Véase aquí, p. 99, nota 20.

43 *De gen. et corr.*, II 10, 336 *b* 27-337 *a* 6; cf. *Fís.*, I, 9, 192 *a* 16-25, donde la materia se caracteriza por su aspiración hacia la Forma y se la define: ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ (*sc.* θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ) κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.

44 *Metaf.*, B 2, 997 *a* 34; Z 2, 1028 *b* 28-31.

45 *Ibid.*, E 1, 1026 *a* 27-30: si no hay otra realidad (οὐσία) más que la de las cosas naturales, que la realidad sensible, entonces es la física la que constituye la filosofía primera; pero si no hay una realidad inmutable (εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος), su estudio tiene la prioridad y ella constituye la filosofía primera.

la física;[46] la metafísica se despreocupa de la sustancia sensible, sujeta a la generación y la corrupción como no sea para inferir del análisis del cambio los principios del ser;[47] no encuentra su objeto definitivo más que en la realidad inmutable, la de los seres inmateriales,[48] Dios y las Inteligencias;[49] merece, por tanto, el nombre de *teología*.[50]

[46] *Ibid.*, Z 11, 1037 *a* 14-16: τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.

[47] *Ibid.*, Z 3, 1029 *a* 33-34, *b* 3-12; 11, 1037 *a* 10-14. Por esta razón los capítulos 7-9 del libro Z de la *Metafísica* reanudan la teoría de la generación que pertenece en cierto sentido (τρόπον τινὰ) a la física.

[48] *Metaf.*, E 1, 1026 *a* 13-16: La filosofía primera se refiere a objetos "separados" (*i. e.* inmateriales) e inmutables (περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα); se distingue así de la física, que se refiere a objetos separados (*i. e.* sustancias), pero no inmutables (περὶ χωριστὰ* μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα), y de la matemática, que en su parte pura por lo menos (dejando de lado la astronomía), se refiere a objetos inmutables (números y figuras), pero no separados de la materia, si no es por abstracción (περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δέ). Inmutables como el objeto de la metafísica, no son como él reales; no son más que abstracciones (cf. aquí mismo, p. 91, nota 34). Los objetos de la física son reales, pero está sujetos al cambio. Solamente el objeto de la metafísica es inmutable y real.

[49] Aristóteles precisa que esos seres son causa de los movimientos celestes, que son la manifestación visible de lo divino: ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων (*ibid.*, 1026 *a* 17-18).

[50] *Ibid.*, 1026 *a* 18-19: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική. Así como agrega Aristóteles, las ciencias teoréticas son las más estimables de todas, la ciencia de las realidades divinas es la más apreciable de las ciencias teóricas. En fin, determinándose como ciencia de la realidad suprema, o teología, la metafísica, precisa Aristóteles, no abandona su cometido de ciencia del ser en cuanto ser, u ontología; por el contrario, precisamente porque es la ciencia suprema, la de los primeros principios y primeras causas, es también la más universal, la del ser en general y de sus atributos esenciales (καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη. 1026 *a* 30-31).

* Los mss y la tradición indirecta ponen ἀχώριστα. Nosotros adoptamos la conjetura de Schwegler, seguido por Ross, Cherniss, Jaeger, Merlan (*From Platonism to Neoplatonism*, p. 57); tiene el mérito de restablecer la simetría de la expresión y la coherencia del razonamiento.

CAPÍTULO X

EL SER Y LA ESENCIA

La restauración en la ontología aristotélica de la realidad inmaterial, de la *ousía* que es forma pura, no sólo permite asignar un objeto distinto a la metafísica o filosofía primera, considerada de no ser así como el estudio de la sustancia (οὐσία) en general, o más generalmente todavía, como la ciencia del ser en cuanto ser, sino que ella nos pone igualmente en condiciones de resolver la aporía de la sustancia, en la que se ha reconocido siempre la mayor dificultad de la filosofía aristotélica.

La aporía de la sustancia. La sustancia (οὐσία) es considerada inicialmente por Aristóteles como el sujeto de inherencia de los accidentes, que recibe alternativamente atributos contrarios, pero que él mismo no tiene contrario;[1] sobre esta concepción de la *ousía* se apoya el filósofo para rechazar en el *Eudemo* la teoría del alma-armonía,[2] y es ella la que opone al platonismo, a quien reprocha que realiza los universales.[3] La *ousía* es el ser singular, que existe *in concreto*; el Universal es una noción abstracta, que sólo puede ser aislada por el pensamiento;[4] de donde se sigue que en ningún caso puede el Universal ser *ousía*.[5]

Una tal concepción de la *ousía* es la expresión del realismo empirista de Aristóteles; pero se armoniza mal con su teoría de la ciencia, heredada del platonismo.[6] Si, como él lo repite, no hay ciencia más que de lo Universal, y si por otra parte sólo el ser

1 Cf. aquí mismo, p. 17, nota 3.

2 Cf. aquí, p. 17, nota 2.

3 Cf. aquí, p. 30.

4 *Metáf.*, Z 16, 1040 *b* 26-27: οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς. Aristóteles dice de la forma (εἶδος) que es τῷ λόγῳ χωριστόν (separable nocionalmente); sólo el sujeto concreto es χωριστὸν ἁπλῶς (*ibid.*, H 1, 1042 *a* 29-31; cf. *Fís.*, II 1, 193 *b* 4).

5 *Metaf.*, Z 13, 1038 *b* 9, 35; 16, 1041 *a* 4: τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία. Cf. Bonitz, *Index arist.*, 544, *b* 51-55.

6 Cf. aquí mismo, p. 35.

singular es real, si el Universal no es real, síguese de ello que la ciencia no tiene por objeto lo real.[7]

Privilegio de la forma. ¿Cómo puede Aristóteles escapar a esta consecuencia? Por medio del análisis de la sustancia sensible, que aparece compuesta de materia y forma. Ahora bien, de esos dos elementos, es la forma la que constituye principalmente la *ousía*; a la materia le faltan dos condiciones indispensables para ser una sustancia: la determinación y la existencia separada;[8] sólo recibiendo la forma viene a ser un objeto determinado, un *esto*, capaz de ser captado distintamente en la percepción. De este modo Aristóteles, que en el tratado de las *Categorías* reservaba la designación de *ousía* primera para el sujeto singular, en contraposición a la especie y al género, considerados solamente como *ousía* segunda,[9] viene después, en la *Metafísica,* a aplicar dicha designación a la forma de virtud de la cual el sujeto concreto, la cosa sensible, es lo que es.[10] La *ousía*, que consistía primitivamente en el sujeto o la sustancia, parece identificarse ahora con la quididad o esencia. ¿Puede coordinarse esta nueva concepción con la primera, y resuelve ella las dificultades relativas al objeto del conocimiento? O en otras palabras, la *ousía* concebida como esencia; ¿es a la vez conocible y real?[11]

Que la forma o esencia sea conocible resulta del concepto mismo del *eidos*, que designa la quididad (τὸ τί ἦν εἶναι), lo que la cosa *había de ser*, la determinación que necesitaba para ser captada como un objeto definido, un *esto*; equivale a la noción (λόγος) por cual se define y conoce la cosa.[12] Pero no se emparenta ella de este modo con la Idea platónica, designada ella también con el nombre de *eidos,* y puede ser tenida por real si, como lo pretende Aristóteles, solamente el ser concreto y singular es real. Por cierto, Aristóteles sostiene que la forma o esencia, tal como él la concibe, no puede estar separada del ser del cual es la esencia

[7] Cf. aquí, p. 36. Esta aporía ha sido mil veces señalada; cf. principalmente ZELLER, *Philosophie der Griechen*[3], II, 2, p. 309; RODIER, *Études de philosophie grecque,* p. 173.

[8] Cf. aquí, p. 93, nota 42.

[9] *Categorías,* 5, 2 *a* 12 s., principalmente *b* 7-8.

[10] *Metaf.*, Z 7, 1032 *b* 1-2: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. Así es como definiéndose el alma, en *De anima,* II, 1, 412 *a* 19: οὐσίαν... ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ, puede decirse en *Metaf.*, Z 11, 1037 *a* 5: οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη...

[11] Cf. nuestro estudio: "L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote", en *Autour d'Aristote (Mélanges A. Mansion)*, pp. 181-204.

[12] Cf. *Metaf.*, Z 7, 1032 *b* 1-2 (citado aquí, p. 94, n. 46), y A 3, 983 pp. 27-28; Δ 2, 1013 *a* 26-27 (*Fís.*, II 3, 194 *b* 26-27). Véase también aquí, p. 88.

y que no es conocido más que por ella; [13] no hay esencia del hombre o del caballo fuera de los sujetos que son caballos u hombres; y si la forma preexiste necesariamente al individuo engendrado, no existe por tanto como entidad trascendente, sino solamente en cuanto esté realizada en el engendrador, es decir, en otro individuo de la misma especie.[14]

Especie y forma. Pero si el *eidos* aristotélico no es una entidad separada, realizada fuera de lo sensible, ¿no es, sin embargo, trascendente a los individuos, a los seres singulares en los cuales se realiza? ¿No es una forma común a todos los individuos de una misma especie? El término *eidos*, que significa la forma o esencia, ¿no designa también la especie desde el punto de vista de la extensión? [15] Y de ahí que no solamente el *eidos* no coincide con el individuo, la esencia con el ser del cual es la esencia, sino que en virtud de su extensión aparece como un universal, incapaz por ello mismo de ser realmente *ousía*. La concepción aristotélica del *eidos* excluye abiertamente el χωρισμός platónico, la separación entre lo inteligible y lo sensible; pero no resuelve ella hasta ahora la aporía de la *ousía*, ni el problema del ser y del conocimiento; no consigue hacer coincidir la esencia y la sustancia, hacer de la esencia, objeto del conocimiento, una realidad concreta.

El universal y la forma. Se avanzará sin embargo hacia la solución de este problema si se considera el privilegio del *eidos*, que aunque no coincide con el individuo, se distingue, sin embargo, de lo Universal, representado por el género.[16] Preguntémonos por qué, a juicio de Aristóteles, el *eidos* es realidad, *ousía*, al paso que lo Universal, el género, no es más que un abstracto y no puede ser real; y descubriremos que la realidad no está vinculada absolutamente al sujeto singular. Lo que impide que el género sea *ousía* no es propiamente su universalidad, su extensión, por la cual desborda de la singularidad del ser concreto y se encuentra en la imposibilidad de coincidir con él; es más bien su indeterminación. El género no es más que la posibilidad ambigua de sus determinaciones ulteriores, de las diferencias que habrán de constituir las especies; [17] no es una *ousía*, una esencia real, sino solamente una noción abstracta, un universal, ya que no basta para constituir una

[13] *Metaf.*, A 9, 991 *b* 1: ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία. Cf. aquí, p. 29, n. 20; p. 93, n. 40.

[14] Cf. aquí, pp. 97-98.

[15] Cf. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, p. 276: "*The* εἶδος *is equivocally an individual form and a universal species...*".

[16] *Metaf.*, H 1, 1042 *a* 21-22: οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος.

[17] *Metaf.*, Z 12, 1038 *a* 5: εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη... Cf. aquí, p. 30.

definición; no responde más que incompletamente a la cuestión τί ἐστι por la que se pregunta *qué es* una cosa. No expresa la quididad de ella; sólo es un comienzo de definición, que debe ser completado por la indicación de la diferencia específica.[18] El género hace de materia en la definición;[19] no es, pues, más que virtualidad; la realidad no pertenece más que al *eidos*, a la forma constituida por la adición al género de una u otra de las diferencias de las que él representa solamente la posibilidad.

¿Cómo es conocible la forma? Ahora bien, así como no es su universalidad, su extensión, lo que impide al género que sea real, no es tampoco ella lo que permite al *eidos* que sea conocible. Indudablemente cabe decir que no hay ciencia más que de lo Universal; pero es en la medida en que la universalidad es la expresión de la necesidad. El objeto de la ciencia es lo necesario, lo que no puede ser de otro modo;[20] y si el *eidos* es objeto de ciencia, es que en ello el género y la diferencia están unidos por un nexo necesario, constituyendo una unidad esencial, sin lo cual no constituiría el objeto de una verdadera definición.[21] El *eidos* no dejaría de ser conocible aunque estuviese desprovisto de universalidad actual, es decir si su extensión, o lo que es lo mismo la especie, se redujese a un solo individuo; y si al individuo se lo tiene ordinariamente por inconocible, si se admite que de las cosas singulares no hay ni definición ni demostración, ello se entiende exclusivamente de las cosas sensibles, de las sustancias materiales;[22] y si en este terreno el singular escapa a la ciencia, no es por una incompatibilidad radical entre la realidad, propia del singular, y la universalidad reclamada por la ciencia; es porque en ese ámbito la singularidad está atada a la materia la cual constituye un obstáculo para la perfecta determinación exigida por el objeto de la ciencia.

Individualización por la materia. Efectivamente, los seres sensibles singulares, y en particular los individuos de una misma especie, sólo se distinguen unos de otros por los accidentes. Para comprender el privilegio de realidad otorgado por Aristóteles al *eidos*, a la forma específica, hay que considerar que la relación de los individuos con la especie no es la misma que la de las especies con el género. Las especies se determinan dentro del gé-

18 *Ibid.*, Δ 28, 1024 *b* 4-6. Cf. aquí, p. 59, nota 16.

19 *Ibid.*, Z 12, 1038 *a* 6 (continuación del texto citado, n. 2): ἣ εἰ ἔστι μὲν (*sc.* τὸ γένος) ὡς ὕλη δ' ἐστίν...

20 Cf. aquí, p. 38.

21 Cf. aquí, p. 59, n. 17-21.

22 *Metaf.*, Z 15, 1039 *b* 27 s.: διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν.

nero por la intervención de diferencias que por una parte presuponen el género y por otra se articulan dentro de la noción genérica para constituir unidades esenciales, especificaciones necesarias de las cuales puede darse la razón. En cambio, los caracteres por los cuales se distinguen entre sí los individuos de una misma especie, no tienen vinculación necesaria alguna con la esencia; no introducen especificaciones nuevas que puedan constituir objeto de una definición. No hay, propiamente hablando, definición del hombre blanco ni del hombre negro; aun cuando se designara al uno y al otro por un nombre distinto, no habría sin embargo dos objetos respectivamente definidos, dotados cada cual de su unidad esencial, ya que *blanco* y *negro* no son más que atributos accidentales, sin conexión necesaria con el sujeto *hombre*.[23] La especie es, pues, ciertamente la noción última e indivisible,[24] más allá de la cual no hay diferencia propiamente dicha, distinción formal, lógica, sino solamente variaciones accidentales y hasta una diversidad puramente numérica; [25] vale decir que en el ámbito de las cosas sensibles la individuación no es producida por la forma, sino que resulta de la materia.

La forma y la definición. Ahora bien, si es por culpa de la materia que entra en su composición, y de los atributos contingentes que trae consigo,[26] por lo que el sujeto concreto, el ser singular, la sustancia sensible, escapa a la definición y a la ciencia, síguese de ello que no hay oposición radical entre lo real y lo conocible. Hemos visto ya que la realidad no está absolutamente vinculada con el sujeto singular; vemos ahora que si el ser concreto, singular, escapa al conocimiento, eso ocurre en la medida en que recibe su individuación de la materia, o lo que es lo mismo, en la medida en que implicando virtualidad, potencia, no es plena realidad. Lo que constituye principalmente la realidad, la *ousía*, es la determinación.[27] Si el género no es real, es porque está imperfectamente determinado. Si por el contrario al *eidos*, aunque no coincida con el sujeto singular, se considera sin embargo real, es que está perfectamente determinado; es porque hay de ello

[23] *Metaf.*, I (X) 9, 1058 *a* 34-*b* 15.

[24] *Ibid*, 1058 *b* 10: τὸ ἔσχατον ἄτομον. Cf. Z 8, 1034 *a* 8: ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.

[25] La materia, dice Aristóteles, no produce diferencia específica: οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη (*ibid.*, I 9, 1058 *b* 6); es por el contrario el principio de la diversidad numérica: ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει (*ibid.*, Λ 8, 1074 *a* 33-34).

[26] *Metaf.*, Z 15, 1039 *b* 29-30 (continuación del texto citado aquí en p. 144, n. 22): ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή.

[27] *Ibid.*, Z 12, 1037 *b* 26-27: καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει. La *ousía* designa algo uno y definido, un *esto*.

definición completa y totalmente unificada.[28] Y si el individuo, el ser concreto singular, la sustancia sensible, aunque tenga existencia separada, no es definible, es porque no realiza exactamente su forma o esencia: presenta caracteres contingentes, indeterminados y tomando su individuación de la materia: no tiene más que una individualidad por defecto. Es menos real que el *eidos* y en esa medida es menos conocible. Estas consideraciones lógicas, que restablecen la correspondencia entre lo real y lo cognoscible, parecen relegar el realismo empirista, que se tiene de ordinario por característico del aristotelismo, pero están confirmadas sin embargo por la observación biológica, que nos muestra la perennidad del *eidos* y la precariedad de los individuos; y el examen de la jerarquía de los seres, que culmina en el Acto puro, la *ousia* inmaterial del Primer Motor, permite situar en su plano subalterno las sustancias sensibles singulares y resolver así la aporía de la *ousia*.

Individuación por la forma. A la verdad, ninguna sustancia sensible llena enteramente las dos condiciones que definen la *ousia:* la perfecta determinación y la existencia separada;[29] en las especies vivientes, por ejemplo, el individuo, único que tiene la existencia separada, se distingue por accidentes, por atributos contingentes, extraños a la esencia, a la forma de la especie, por particularidades que le provienen de la materia, por las cuales escapa él a la definición, al conocimiento. Pero guardémonos de concluir de ello que la *ousia,* la sustancia, sea rebelde al conocimiento, o que exista en el concepto de *ousia* una ambigüedad radical, una oposición entre la existencia singular, concreta, y la esencia. Sería tanto como olvidar que la sustancia sensible, material, no es la única realidad, que hay también una realidad inmaterial, y ante todo la del Primer Motor, que es forma pura, libre de toda materia, y no obstante *ousia,* realidad suprema, *energeia* eterna. En Dios la realidad coincide con la esencia, porque es plenamente actual, porque nada en él permanece en potencia; y la forma o esencia no es entidad vacía, sino actualidad pura, existencia necesaria.[30] En la realidad divina se resuelve la oposición que constituía la aporía de la *ousia;* y si Aristóteles, sin renunciar a la

[28] *Ibid.,* 1037 *b* 24-25: δεῖ δέ γε ἓν εἶναι ὅσα ἐν τῷ ὁρισμῷ. Los elementos contenidos en la definición tienen que constituir una unidad. No hay definición más que de un objeto unificado; así, no se define propiamente hablando más que la *ousia:* ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν (*ibid.,* 4, 1030 *b* 5-6).

[29] *Ibid.,* Z 3, 1029 *a* 27-28 (véase aquí mismo, p. 93, n. 42, p. 142).

[30] *Metaf.,* Λ 7, 1072 *b* 10: ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν. Dios existe necesariamente. La continuación del texto precisa que esta necesidad absoluta equivale a la perfección suprema, y que en este sentido Dios es principio: καὶ ᾗ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή.

exigencia monista, que se traduce en la estructura jerárquica del Universo,[31] admite una pluralidad de sustancias inmateriales, las Inteligencias, motores inmóviles de las esferas, ellas, separadas como están de las esferas, y no pudiendo recibir su distinción de la materia, se distinguen solamente por su rango jerárquico, por su dignidad,[32] que ofrece así el ejemplo de una individuación por la forma.

Las sustancias sensibles y la materia. En cuanto a las sustancias sensibles, no tienen, según dijimos, más que una individualidad por defecto. Hay en tales sustancias una imperfección esencial: su forma o esencia no puede realizarse fuera de una materia; así la referencia a una materia determinada va inclusa en su definición misma, como se comprende en la noción del chato que no lo es por una curvatura puramente geométrica, sino por lo corvo o lo respingado de la nariz.[33] Ahora bien, decir que una forma o esencia no puede realizarse fuera de una materia, es decir que no se realiza ella necesariamente y por sí, su realización, o lo que es lo mismo, la existencia definida por ella, no es eternamente actual, y la sustancia en la cual se realiza es susceptible de estar en potencia sin hallarse en acto. Así la sustancia sensible está sujeta al cambio, a vicisitudes que se alejan tanto más de la actualidad pura cuanto que está ella más agravada de materia. Si las sustancias incorruptibles, que no tienen de materia más que la local, imitan por sus revoluciones perpetuas la actividad interna del Intelecto, en los vivientes mortales, cuya esencia menos perfecta necesita para realizarse de una materia corruptible, sólo por la renovación de las generaciones se logra un débil equivalente de la eternidad.[34] El *eidos,* por el que se define una especie viviente, no llega a realizarse y perpetuarse más que a condición de expresarse en múltiples ejemplares, en la pluralidad de los individuos y la sucesión de las generaciones; cada individuo recibe su determinación y tiene su

[31] *Ibid.*, 8, 1074 *a* 31-38. Después de haber admitido una pluralidad de motores inmóviles, afirma sin embargo Aristóteles que el Primer Motor, y por consiguiente el Universo, es único. Cf. *Ibid.*, 10, 1076 *a* 3-4, donde proclama, invocando un verso de la Ilíada, II, 204, que el Universo está sometido a un gobierno único.

[32] *Ibid.*, 8, 1073 *b* 2: καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων. Cf. el comentario a este texto en los estudios aquí citados (pp. 137-138) de Ph. MERLAN, pp. 11-12, y H. A. WOLFSON, pp. 244-245. El tratado de las *Categorías*, 12-14 *a* 36 ss., agrega efectivamente a la prioridad según el rango (κατά τινα τάξιν πρότερον), una prioridad del más digno: τὸ τιμιώτερον πρότερον εἶναι τῇ φύσει δοκεῖ (*ibid.*, *b* 4-5).

[33] *Metaf.*, E. 1, 1025 *b* 30-1026 *a* 5. Cf. aquí, p. 173, nota 45.

[34] Véase aquí, p. 138.

realidad de la forma, [35] que es acto, energía realizadora;[36] de la materia le vienen solamente los accidentes, por los que los individuos se distinguen entre sí, apartándose cada cual así del tipo exacto de la especie. Si pues las formas de las sustancias sensibles no pueden realizarse fuera de una materia, no creamos, sin embargo, que la sustancia sensible tomase su existencia prestada por la materia, no siendo más sin ella que una entidad abstracta. La forma es acto, energía realizadora, esencia actual y actuante (*essentia actuosa*), *ousia* primera.[37] La materia es solamente condición negativa de la realización, *aquello sin lo cual* la esencia del ser sensible, metafísicamente imperfecta, no puede realizarse en una existencia concreta.[38] Más íntimamente la materia es lo que refrena la actualidad, encerrando el poder de realización de la esencia; es ella el obstáculo que le es preciso superar para llegar a su realización y que, una vez dominado, aparece como un componente de la realidad, de la *ousia.* La materia no es, pues, lo que da el ser a la *ousia,* lo que otorga realidad a la forma, sino lo que no le permite realizarse sino en una multitud de individuos y revestiéndose de accidentes. La materia es el principio de la diversidad numérica y de la contingencia singular, es decir, de una suerte de individualidad en la que se señala el defecto de las sustancias empíricas. Los visitantes de una misma especie sólo se distinguen entre sí por accidentes; no hay individualidad más escasa sino la de los cuerpos inertes, de las piedras y de la tierra o de los demás elementos físicos, que no se presentan nunca sino en el estado de masas, de partes o de agregados, en donde no se pueden discernir verdaderas unidades.

Lo real y lo conocible. Es erróneo, pues, considerar en la singularidad empírica el carácter fundamental de la *ousia,* la marca

35 Aristóteles precisa, *Metaf.,* Z 17, 1041 *b* 7-9, que la forma es *causa;* es aquello *por lo cual* el ser concreto, compuesto de materia, es algo: τὸ αἴτιον... τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐστιν. Es también *ousía:* τοῦτο δ' ἡ οὐσία. Igualmente, *ibid.,* H 3, 1043 *b* 13, al principio formal se lo denomina causa y *ousía:* εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσία τοῦτό...

36 *Metaf.,* H 3, 1043 *a* 35: así como el alma es *ousía* y *energeia* de un cuerpo viviente, la quididad en general reside en la forma y la *energeia* (*ibid., b* 1-2).

37 La Forma aristotélica es una esencia activa (οὐσία καὶ ἐνέργεια) y se opone de este modo a la Idea platónica, concebida por Aristóteles como una entidad inerte (*Metaf.,* Λ 6, 1071 *b* 14-16: De nada sirve imaginar esencias eternas (οὐσίας... ἀιδίους), como lo hacen los partidarios de las Ideas, si no se admite en ellas un principio capaz de producir el cambio: εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν. Este carácter activo del *eidos* aristotélico lo destaca J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* p. 291: *"The Aristotelian form is reached by an analysis of sensible change. It is not a "one over many", which originates in the realm of logic and definition... It is the act or the "energy" found physically in sensible things".*

38 Cf. *Física,* II, 9, 200 *a* 5-10.

de lo real según Aristóteles, y pretender de ese modo contraponer lo real a lo conocible. En el estudio de los seres vivientes, la ciencia aristotélica se detiene en la definición de las especies, en la determinación del *eidos*, y se desinteresa de las singularidades que pueden encontrarse en los individuos, en el pulular de los peces o de las hormigas.[39] Es el *eidos* la única realidad permanente, y la multitud de los individuos, la serie de las generaciones, no tiene otra finalidad que la de mantener el tipo específico: la esencia o la forma de la especie, he ahí lo que deben realizar los individuos, he ahí todo lo que ellos tienen *que ser;* sus singularidades no son más que aberraciones por defecto de ser; no pertenecen a su esencia; y lo que ellos han *de ser* para la ciencia tampoco está *por conocer*.[40] El ejemplo de la biología, aclarado con la comparación de la *ousia* inmaterial, que nos descubre la individuación por la forma, disipa la dificultad principal de la metafísica de Aristóteles, que reposada en el falaz privilegio de la singularidad empírica, de la individuación por la materia. En cuanto a saber si los seres razonables, capaces de imitar a Dios por el conocimiento intelectual, tienen o no otro modo de inmortalizarse que propagando su especie,[41] y más concretamente si tienen, como las Inteligencias que mueven las esferas, una forma individual, separable del cuerpo mortal y capaz de sobrevivir a él,[42] he ahí una cuestión que se plantea en la filosofía aristotélica y a la cual sin embargo no se encuentra en ella una respuesta perentoria.

[39] *De part. anim.*, I 4, 644 *a* 23: Ἐπεὶ δ' οὐσίαι μέν εἰσι τὰ ἔσχατα εἴδη, ταῦτα δὲ [sc. τὰ... πολλὰ ζῷα, línea 23] κατὰ τὸ εἶδος ἀδιάφορα, οἷον Σωκράτης, Κορίσκος...

[40] *Metaf.*, Z 6, 1031 *b* 6: ἐπιστήμη τε γὰρ ἑκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γνῶμεν.

[41] Cf. *Ética Nicómaco*, X 7, 1177 *b* 26 s., 8, 1178 *b* ss.

[42] *Metaf.*, Λ 3, 1070 *a* 24-27: εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτόν, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως. Solamente el intelecto, en opinión de Aristóteles, es capaz de sobrevivir. ¿Pero el intelecto es individual? A este propósito, cf. aquí, pp. 180-181.

CUARTA PARTE

EL ALMA

CAPÍTULO I

EL ALMA Y EL CUERPO

1. Se recuerda que Aristóteles, en un diálogo de su juventud, el *Eudemo,* a imitación del *Fedón,* había expuesto una concepción del alma inspirada en la metafísica platónica y en la tradición religiosa de los pitagóricos; [1] lo que caracteriza, por el contrario, el tratado *Del Alma,* es que el estudio del alma se encara allí desde un punto de vista estrictamente científico, al margen de toda consideración religiosa; dicho estudio se separa, desde el principio, de la metafísica y se cataloga con el de los seres vivientes dentro del estudio de la naturaleza, dentro de la física. En el *De partibus animalium* hace notar Aristóteles que al salir del alma el viviente deja de vivir, y concluye de ello que corresponde a los físicos, y en particular a los biólogos, estudiar el alma, por lo menos en cuanto es ella el principio de las funciones vitales.[2] El alma tiene tal vez otras funciones, cuyo estudio depende de una ciencia más elevada; pero tiene ante todo funciones biológicas. Al mencionado tratado *Del Alma* acompaña una colección de tratados psicofisiológicos acerca de la sensación, la memoria, el sueño, los sueños, la vida y la muerte, la respiración, colección que se designa con el título general de *Parva naturalia* y figura a la cabeza de la serie de los escritos biológicos.[3] Aristóteles fue el iniciador del vitalismo contra el cual habrá de reaccionar Descartes, reduciendo las funciones propias del alma al pensamiento.

Las funciones del alma: el movimiento y el conocimiento. El tratado *Del Alma,* como la *Metafísica* y la *Física,* comienza con un examen crítico de las doctrinas anteriores. Los predecesores de Aristóteles habían reconocido en general que lo animado se distingue de lo inanimado por dos caracteres principales, el movi-

[1] Cf. aquí mismo, pp. 17-18.

[2] *De part. an.*, II, 641 *a* 18-23; con nuestro comentario, "Studies and Essays... in memory of Philip Merlan", *Philomathes,* pp. 88-94; cf. *De anima,* I 1, 403 *a* 26-27: φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης.

[3] Cf. A. Mansion, *Introduction à la Physique aristotélicienne,* 2º ed., p. 23 s.

miento y la sensación.[4] De ahí las concepciones de Demócrito y de Empédocles. Para el primero el alma está hecha de átomos esféricos, sumamente móviles; por esta razón es capaz de mover el cuerpo. Explicación ingenua, estima Aristóteles, y que recuerda el chiste del poeta cómico Filipo, que dijo que el escultor Dédalo, para dar movilidad a su Afrodita de madera, había introducido en ella azogue, o mercurio. Cualquiera sabe, comenta Aristóteles, que el alma no tiene necesidad de ser ella móvil para mover; ella mueve por preferencia y reflexión (διὰ προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως).[5] En cuanto a Empédocles, apoyándose en el principio de que lo semejante se conoce por lo semejante, dice que el alma, para conocer todas las cosas, tiene que estar compuesta de todos los elementos. Pero una tal concepción es no menos simplista; pues el conocimiento no se refiere únicamente a los elementos, sino también a los compuestos; "de nada sirve, por tanto, la presencia de los elementos en el alma, si no se hacen entrar en ella también las relaciones y la conexión (οἱ λόγοι... καὶ ἡ σύνθεσις).[6]

El alma-armonía. Tal exigencia toma en cuenta una concepción célebre del alma, considerándola como una armonía: pues la armonía resulta de una mezcla y composición de contrarios (κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων), y el cuerpo está compuesto de contrarios.[7] Ésa es la teoría de origen pitagórico, expuesta por Simias en el *Fedón* (85 *e*-86 *d*); contradice, sin embargo, a la tradición religiosa del pitagoreísmo: efectivamente, al reducir el alma a una resultante de las potencias corporales, excluye la trasmigración de las almas. Aristóteles la combatía en el *Eudemo* con argumentos renovados del *Fedón,* el principal de los cuales era que la armonía tiene por contraria la desarmonía, al paso que el alma, como sustancia, no puede tener contrario.[8] En el *De anima,* su posición es menos rígida. Ante todo, rechaza Aristóteles las doctrinas que consideran el alma tan distinta del cuerpo, que hacen inexplicable su unión con él y excluyen las relaciones mutuas de ambos; así, según los mitos pitagóricos, "un alma cualquiera puede habitar un cuerpo cualquiera".[9] Esto, en opinión de Aristóteles, es un absurdo: dado que cada cuerpo tiene una forma y una figura que le son propias (ἴδιον... εἶδος καὶ μορφήν), no puede recibir un alma cualquiera: un alma humana no puede habitar en el cuerpo de otro animal. "Es como si se dijese que el

[4] *De anima,* I 2, 403 *b* 25-27: ...κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι.
[5] *Ibid,* I, 3, 406 *b* 15-25.
[6] *Ibid.,* I, 2, 404 *b* 10-15; 5, 409 *b* 23-410 *a* 8.
[7] *Ibid.,* I, 4, 407 *b* 27-32.
[8] Cf. aquí, p. 18.
[9] *De anima,* I 3, 407 *b* 15-23: ...τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.

arte del carpintero pudiera encarnarse en una flauta. Efectivamente, es necesario que el arte pueda servirse de sus herramientas, y el alma de su cuerpo".[10]

Ahora bien, constituye el mérito de la teoría del alma-armonía el hecho de que toma en consideración esa solidaridad entre el alma y el cuerpo; presenta, pues, un carácter científico; responde a un esfuerzo por explicar la unión entre el alma y el cuerpo. Por tanto, en el *De anima*, la discusión de esta teoría no desemboca, en su rechazo, sino en una aporía. En efecto, si el alma no es más, por una parte, que una resultante de las potencias corporales, ¿cómo puede ella mover el cuerpo, ejerciendo una acción sobre él? Es la salud, más bien que el alma, la que sería comparable a una armonía, a menos que se entienda por armonía la razón organizadora, la proporción que regula la mezcla de los elementos que hayan de entrar en la composición del cuerpo. Pero esa proporción varía según las partes del organismo; el alma no puede, por tanto, reducirse a él más que en detrimento de su unidad. Por otra parte, sin embargo, si el alma no es la armonía del cuerpo, si no resulta del equilibrio de sus potencias, ¿por qué se desvanece ella con la disolución del cuerpo? Y si no es la proporción de los elementos, la razón unificadora del organismo, ¿cómo es que el cuerpo se disuelve cuando el alma se retira de él?[11]

Solidaridad del alma y del cuerpo. La discusión acerca del alma-armonía culmina, pues, en una aporía que sirve de introducción para el concepto aristotélico del alma. Hay solidaridad del alma y del cuerpo; pero la noción de armonía es inadecuada para expresar la relación entre el alma y el cuerpo. Entendida en sentido materialista, esta noción parece hacer resultar la unidad del todo de la composición de las partes; tomándola en otro sentido mejor, hace consistir la unidad en la proporción, en un sistema de relaciones ideales, pero estáticas, al paso que la unidad del viviente es de índole dinámica. La solidaridad entre el cuerpo y el alma debe expresarse, pues, de tal forma que se salve la prioridad del alma, su unidad primordial y al mismo tiempo dinámica. Aristóteles cree encontrar esta expresión en la relación existente entre la forma y la materia: la forma es el fin o el acto; es por esta razón anterior a la materia, que suministra tan sólo los medios y corresponde a la potencia.[12] La relación entre la forma y la materia permite expresar adecuada y dinámicamente la relación entre el alma y el cuerpo, manteniéndose igualmente alejada de un mate-

[10] *Ibid.*, 407 *b* 23-26.
[11] *Ibid.*, I, 4, 407 *b* 32-408 *a* 28.
[12] *Ibid.*, II 4, 415 *b* 8-20.

rialismo que reduce el alma a una resultante del cuerpo, y de un espiritualismo que rompe la solidaridad del alma y el cuerpo.

Jerarquía de las funciones psíquicas. Para lograr la definición del alma, Aristóteles, al comienzo del libro II del *De anima,* parte de la consideración del ser viviente. Los seres vivientes son seres concretos, sustancias corporales, y más concretamente aún, seres naturales (φυσικά). Entre los seres naturales se distinguen los vivientes y los no vivientes. Todo ser natural posee un principio inmanente de movimiento y de reposo; pero lo que caracteriza al ser viviente en general es el poder que tiene en sí para alimentarse, crecer o perecer; un tal poder no se encuentra en los cuerpos inertes, que son también seres naturales, pero que no poseen otro principio de movimiento que el de alcanzar su lugar natural: la piedra cae y el fuego se eleva.[13] Ese poder de alimentarse y desarrollarse caracteriza al viviente en general, sin excluir a la planta; el animal agrega a ello la sensación, que consiste en una alteración, que es algo más que el crecimiento.[14] La mayor parte de los animales, gracias al desarrollo del sentir a distancia, poseen además el poder de locomoción; el hombre, en fin, agrega a la sensación la inteligencia. Al conjunto de esos poderes propios de los vivientes se aplica la denominación de *alma;* y Aristóteles distingue así una jerarquía de almas: alma nutritiva (o vegetativa), sensitiva, locomotriz y racional, cada una de las cuales presupone los grados inferiores, pero no viceversa.[15] Según estas consideraciones, ¿cómo se puede concebir y definir el alma?

Definición aristotélica del alma, progresivamente elaborada en tres fórmulas. El ser viviente es una sustancia corporal; se puede distinguir, por tanto, en él una materia y una forma. Lo que hace de él un ser viviente es la forma; el sujeto o la materia susceptible de recibir la vida es el cuerpo. Se dirá, pues, que el alma es la *esencia o la forma* (οὐσίαν... ὡς εἶδος) *de un cuerpo natural que tiene en potencia la vida.*[16]

En efecto, la materia es la potencia; la forma es el acto (ἐνέργεια), o también la perfección, el acabamiento (ἐντελέχεια). Pero, agrega Aristóteles, ésta, la *entelequia,* se entiende en dos sentidos: como la ciencia (ἐπιστήμη) o como el acto de contemplar (τὸ θεωρεῖν).[17] Sabido es que hay grados de la potencia y del acto. La ciencia está en potencia en quien aprende; está en acto

[13] Véase aquí, p. 111, nota 14.
[14] Véase aquí, p. 119, nota 15.
[15] *De anima,* II 1, 412 *a* 11-15; 2, 413 *a* 20-*b* 8.
[16] *Ibid.,* II 1, 412 *a* 15-21: ... οὐσίαν... ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.
[17] *Ibid.,* 412 *a* 22-23.

en el sabio, hasta cuando duerme; es entonces aptitud (ἕξις), potencia activa, determinada y segunda con relación a la simple *potencialidad*, posibilidad ambigua, virtualidad o potencia primera e indeterminada en el ignorante, o el que aprende; pero respecto de la actividad en ejercicio, del acto de contemplar, no es ella más que un primer grado de actualidad, un acto primero o *entelequia* primera, siendo acto segundo la actividad en ejercicio.[18] Esta distinción de grados en la potencia y el acto permite precisar la definición del alma, diciendo que es ella la *entelequia primera* (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) *de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia.*[19] Efectivamente, el alma es aptitud más bien que actividad en ejercicio; subsiste durante el sueño, cuando el ser viviente suspende la mayor parte de sus actividades. Corresponde a la función más bien que al ejercicio; por tanto es potencia segunda, pero también forma y acto primero, por el cual se determina la estructura del organismo.

Para terminar de aclarar esta relación, consideremos particularmente en el cuerpo vivo uno de sus órganos. "Si el ojo, dice Aristóteles, fuese un ser viviente, la vista sería su alma".[20] La vista (ὄψις) es la función, primer grado hacia la visión (ὅρασις), actividad en ejercicio; y es la función la que determina la estructura del órgano, de la misma manera que el uso, el servicio (ἔργον) al cual se destina un instrumento, determina su forma, su configuración: el hacha tiene la forma que necesita para cortar.[21] En la naturaleza, como en el arte, es la finalidad, la función, el servicio, lo que determina la forma de los instrumentos, de los útiles y de los órganos; es el fin el que exige los medios; la materia está informada por los fines. Un cuerpo viviente está compuesto de partes cuya estructura está determinada por las exigencias de ciertas funciones; se dice que está organizado, constituido de partes, que son instrumentos u órganos para determinadas funciones. Así organizado, posee la vida en potencia; de ahí la fórmula definitiva de la definición del alma: *la entelequia primera de un cuerpo naturalmente organizado.*[22]

Explicación de esta definición. El alma es la entelequia primera, es decir, el conjunto de las funciones de que es capaz el organismo. Es así solidaria del organismo; no puede existir fuera de él, como tampoco la forma puede hacerlo fuera de la

[18] Cf. aquí p. 111, n. 11 y 12, y *De anima*, II 5, 417 *a* 21-29.
[19] *De anima*, II 1, 419 *a* 27-28: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος.
[20] *Ibid.*, 412 *b* 18-19.
[21] *Ibid.*, 412 *b* 12-15.
[22] *Ibid.*, II 1, 412 *b* 5-6: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ.

materia; pero no es, sin embargo, derivada de él, posterior a él, como en una cierta acepción del alma-armonía. Por el contrario, es el alma la que informa al cuerpo, la función la que determina el órgano, al punto de que si no es capaz de ejercer su función, el órgano o el cuerpo viviente no es ya él mismo si no es por homonimia.[23] Un cuerpo vivo, un organismo del que se ha retirado el alma, no es ya un organismo, como una estatua o una pintura no es tampoco un hombre. El alma y el cuerpo no son, por consiguiente, dos sustancias distintas; son ambos una sola y única sustancia, forma y materia. El cuerpo organizado es el ser viviente en potencia; el alma es la forma por la cual se constituye el ser viviente en acto.[24]

Pero lo que constituye la originalidad del alma entre las formas, es que ella lo es de un organismo natural, de un cuerpo naturalmente organizado. Esa originalidad salta a la vista si se compara un órgano natural, como el ojo, con un instrumento artificial, como el hacha. La estructura del ojo, como la forma o quididad del hacha, está determinada por la función, por el servicio; a esta forma o estructura corresponde una aptitud, una entelequia primera, que hay que distinguir del ejercicio. Pero en el instrumento artificial, como el hacha, el tránsito de la aptitud al ejercicio exige la intervención de un agente utilizador, mientras que en el ojo el tránsito de la vista a la visión, de la aptitud al ejercicio, se realiza espontáneamente; basta, para que la aptitud se ejerza, que se presente la ocasión, que la función no encuentre obstáculo alguno. Esta espontaneidad de la función es lo que caracteriza a la naturaleza;[25] se manifiesta ya en el movimiento natural de los elementos hacia sus lugares propios; por defecto de esa espontaneidad no es un alma la quididad del hacha, su aptitud para cortar.[26]

¿Hay en el alma una función sin órgano? Esta solidaridad entre el alma y el cuerpo es lo que justifica la inclusión de la psicología en la biología o la física. ¿Pero presuponen todas las funciones del alma un órgano corporal? La respuesta no es dudosa en lo que concierne a las funciones de la vida vegetativa o nutritiva y aun a las funciones sensitivas: no se ve sin ojos, no se oye sin oídos.[27] Lo mismo ocurre ciertamente con la memoria y la imaginación. Pero ¿qué decir de las emociones (πάθη)? También de

[23] *Ibid.*, 412 *b* 13-15, 20-22.

[24] *Ibid.*, II 1, 412 *b* 6-8; 2, 414 *a* 12-19.

[25] Cf. aquí, p. 111, n. 12, y también *Fís.*, VIII, 4, 255 *b* 10-11: καὶ ἐνεργήσει γ' εὐθὺς ἂν μή τι κωλύῃ (o ἐμποδίζῃ, *ibid.*, *b* 7).

[26] *Ibid.*, II 1, 412 *b* 15-17; Cf. nuestro estudio, "Archè et aitia chez Aristote", *L'Attualità della problematica aristotelica*, pp. 133-152.

[27] *Ibid.*, I, 3, 403 *a* 5-7.

ellas afirma Aristóteles que están ligadas a afecciones corporales; hace notar que la intensidad de la emoción depende mucho más del estado orgánico que del objeto exterior que la provoca; a este respecto declara que las emociones son λόγοι ἔνυλοι, razones inmersas en la materia. Así su estudio depende de la física no menos que de la dialéctica. Por ejemplo, la cólera, para el dialéctico, es el deseo de devolver la ofensa, o algo parecido; para el físico es la ebullición de la sangre que rodea al corazón, o la ebullición del calor. El uno explica la materia, el otro la forma o la noción (λόγος). Pero es necesario que esa noción, esa razón, se exprese en una materia para que la emoción nazca.[28]

Así, pues, el estudio de las funciones psicológicas depende en mayor parte de la fisiología, entra en la física. Una cuestión se plantea sin embargo: ¿no hay un pensamiento puro, que sería una actividad propia del alma sola? Aristóteles, al comienzo del *De anima,* no soluciona la cuestión, pero la suscita en mil oportunidades. "Si la intelección (τὸ νοεῖν), dice, es una especie de imaginación (φαντασία τις), o si no puede darse sin la imaginación, la intelección no se dará sin el cuerpo. Pero si hay verdaderamente una actividad del alma que le sea propia, entonces el alma que ejerce precisamente esa actividad (el alma noética, o intelecto), podrá existir separada del cuerpo".[29]

Aristóteles no rechaza, por consiguiente, radicalmente la existencia separada del alma ni la supervivencia de ella, profesada en el *Eudemo,* pero, habiéndolo inducido sus estudios biológicos a afirmar la solidaridad entre el alma y el cuerpo, dicha supervivencia no podrá pertenecer más que al intelecto solo.[30]

[28] *Ibid.,* I, 3, 403 *a* 16-*b* 2.
[29] *Ibid.,* 403 *a* 8-11; cf. II 1, 413 *a* 3-7.
[30] *Ibid.,* I, 4, 408 *b* 18-29. Cf. *Metafísica,* 3, 1070 *a* 24-27: . . . μὴ πᾶσα, ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.

CAPÍTULO II

LA SENSACIÓN

Aristóteles ha definido el alma: *la entelequia primera de un cuerpo naturalmente organizado*, es decir, el conjunto de las funciones de que es capaz el organismo. Así definida, el alma no es en modo alguno separable del organismo, a menos que no haya alguna función del alma, por ejemplo la intelección, el pensamiento puro, que pueda ejercerse sin órgano.[1] Pero de todos modos el alma no se reduce a una resultante de las propiedades materiales del organismo; no se deriva del organismo; es el alma, por el contrario, es decir, el sistema de las funciones, la que impone a la materia, al cuerpo, su organización, la que hace de él un cuerpo viviente. Aristóteles declara, por consiguiente, que el alma es causa y principio del cuerpo viviente.[2]

Alma nutritiva y alma sensitiva. Ahora bien, las funciones que caracterizan al ser viviente están jerarquizadas; la más genérica, la que sirve de fundamento a todas las demás y sin la cual las funciones superiores serían imposibles, es la nutrición, la capacidad de crecer o perecer; se da ella incluso en la planta. La función inmediatamente superior, que caracteriza la vida animal en general, es la sensación. Con ella se vinculan el placer y el dolor, y como consecuencia el apetito (ἐπιθυμία), que es principio de movimiento en el espacio, de locomoción.[3] Así, desde el nivel del alma sensitiva aparece la distinción de dos aspectos de la vida psíquica o, si se prefiere, de dos facultades, una cognoscitiva y otra motriz.[4] A la sensación, que es principio de discernimiento, corresponde el apetito, que es principio de movimiento. Esas dos facultades mostrarán sus desarrollos correlativos en los niveles superiores de la vida del alma.

[1] Cf. *De generatione animalium*, II 3, 736 *b* 22-29, y los textos indicados en la última nota del capítulo anterior.

[2] *De anima*, II 4, 415 *b* 8: ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή.

[3] *Ibid.*, II 3, 414 *a* 29-*b* 6 y 16-19.

[4] *Ibid.*, III 9, 432 *a* 15-19.

Sensación y alteración. De todas las formas de conocimiento, la sensación es la que más estrictamente depende de condiciones físicas. Aparece como una especie de alteración del sujeto que siente por obra de un agente exterior. La alteración es una suerte del cambio; es el cambio cualitativo.[5] Así Aristóteles dice de la sensación que resulta en ser movido y padecer,[6] y la caracteriza como una especie de movimiento producido en el alma por intermedio del cuerpo.[7]

No obstante, la alteración en que consiste la sensación no se reduce a una modificación pasiva. La alteración, en el sentido puramente físico de la palabra, consiste en el hecho de que un sujeto, o paciente, es modificado cualitativamente, recibiendo una afección (πάθος) que no tenía antes,[8] como no fuese en potencia; no puede recibirla más que de otro sujeto o agente que la tiene ya en acto. Así, el aire, que es frío por naturaleza, al igual que el agua, se calienta por el fuego. Pues bien, en la sensación se produce una modificación de esa índole. El sujeto que siente, o el órgano, sufre la acción del objeto sensible, recibiendo de él la calificación que el objeto tiene en acto y que el sujeto, por su parte, no tenía más que en potencia. El órgano del gusto, susceptible de mojarse, húmedo en potencia, se hace actualmente húmedo por el alimento sabroso[9] que hace que acuda el agua a la boca; análogamente, en la visión, el órgano de la vista está de algún modo revestido de color.[10] Pero esta alteración, totalmente pasiva, no equivale ya a la sensación. El aire impregnado de un perfume se torna oloroso; pero no por eso tiene olfato.[11] Asimismo, las plantas experimentan el calor y el frío, son alteradas por los agentes físicos, pero no tienen por ello la sensación.[12] Ésta supone una organización, una cierta actitud, lo que Aristóteles denomina el alma sensitiva y que falta en la planta (dotada solamente de alma vegetativa) y en el elemento, como el aire, que sólo tiene una naturaleza.

Aptitud y ejercicio. La sensación es, pues, una suerte de alteración particular que no puede definirse más que distinguiendo entre potencia primera y potencia segunda.[13] Hay una alteración

[5] Véase aquí mismo, p. 119, nota 15.
[6] *De anima,* II 5, 416 *b* 33: ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.
[7] *De somno et vigilia,* 1, 454 *a* 9-10: κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς.
[8] *De generatione et corruptione,* I 4, 319 *b* 8-14.
[9] *De anima,* II 10, 422 *b* 2-5: πάσχει γάρ τι ἡ γεῦσις ὑπὸ τοῦ γευστοῦ.... ἀναγκαῖον ἄρα ὑγρανθῆναι... τὸ γευστικὸν αἰσθητήριον.
[10] *Ibid.,* III 2, 425 *b* 22: ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται.
[11] *Ibid.,* II 12, 454 *b* 15-18
[12] *Ibid.,* 424 *a* 32-*b* 3.
[13] *Ibid.,* II 5, 417 *a* 21 s.

que consiste para un sujeto en recibir una modificación contraria a su estado anterior; así, por efecto de la enseñanza, el ignorante se hace sabio; su ignorancia es destruida por ella y reemplazada por el estado contrario; pasa de la privación a la posesión de la ciencia, tránsito que se caracteriza como el de la potencia al acto. En efecto, el ignorante, antes de ser instruido, era sin embargo sabio en potencia; de lo contrario no hubiera podido ser instruido. Pero, una vez en posesión de la ciencia, que es aptitud, no ya potencia primera, posibilidad ambigua sino potencia activa, determinada y segunda, o acto primero, el sujeto puede actualizar todavía esa aptitud y ejercer su actividad especulativa. Ese tránsito de la aptitud al ejercicio, o acto segundo, ¿puede ser considerado todavía una alteración? En caso afirmativo, lo será en un sentido nuevo de la palabra.[14] El paso de la actitud al ejercicio es el desarrollo de una actividad más bien que una modificación pasiva; no implica la destrucción de un estado por el estado contrario, sino la conservación de la potencia en su progreso hacia el acto, de suerte que el sujeto continúa siendo similar a lo que era y realiza propiamente su naturaleza.[15] En este segundo sentido, más propiamente metafísico que físico, es como la sensación puede considerarse que es una alteración: el sujeto que siente no es modificado pasivamente por un agente exterior; la sensación consiste en el ejercicio de una aptitud; pero es un objeto exterior, el sensible, el que provoca su ejercicio: τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἐνεργεῖν ποιεῖ τὴν αἴσθησιν.[16]

La sensación y lo sensible. La sensación no se caracteriza, pues, como una especie de alteración sino a condición de que se distingan en ella, como en la ciencia, los grados sucesivos de la aptitud y del ejercicio. No es reductible a la alteración física; se sitúa en un nivel intermedio entre la alteración, fenómeno físico, y el conocimiento intelectual. Así se comprende la célebre comparación que ilustra la índole de la sensión en general: "El sentido, dice Aristóteles, es lo que es capaz de recibir las formas sensibles sin la materia (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης); así, la cera recibe la impronta del anillo, sin el hierro ni el oro; toma el sello de oro o de bronce, pero no en cuanto es oro o bronce. Análogamente, cada sentido experimenta la acción de lo

[14] *Ibid.*, 417 *b* 7: ...ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως.

[15] *Ibid.*, 417 *b* 2-4: ἀλλὰ τὸ μὲν (*sc.* la alteración física) φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου,τὸ δὲ (al alteración sensitiva) σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου. Asimismo, 417 *b* 14-16: hay dos clases de alteración, la una corruptiva, como dirán los escolásticos (τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς, διαθέσεις μεταβολήν) la otra *perfectiva* (καὶ τήν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τήν φύσιν).

[16] *De sensu et sensibilibus*, 2, 438 *b* 22.

que tiene respectivamente color, sabor o sonido, no en cuanto cada sensible es esto y aquello, sino en cuanto es tal o cual y según esa relación".[17] "Cada sentido —dice también Aristóteles— recibe lo sensible sin la materia".[18]

Por eso, sin duda, la sensación se distingue ante todo de la nutrición: el viviente, animal o planta, asimila el alimento, absorbe una materia extraña y la hace semejante a sí, la somete a su forma.[19] La sensación, por el contrario, recibe la forma sin la materia; pero la recibe de un modo por el cual se distingue radicalmente de la alteración física. También el aire, cuando se calienta, recibe la forma del fuego sin la materia de él; pero la recibe en cuanto es él mismo una materia susceptible de ser calentada;[20] la forma que recibe, el calor, estaba el aire privado de ella; aunque de calentarse hubiese en él la potencia, en el sentido de posibilidad. Por el contrario, cuando el sujeto que siente percibe una cualidad sensible, no recibe su forma como la recibiría en una materia indeterminada, sino como un sujeto previamente dispuesto para recibirla. Hay en él una potencia segunda, una aptitud para las percepciones de cierto orden. El objeto sensible no comunica al sujeto que siente su cualidad o su forma como el fuego calienta al aire, sino que provoca, por medio de su calidad, el ejercicio de la facultad sensible. Ese ejercicio, o acto segundo, es irreductible a una alteración material; se sitúa en un grado superior, a tal punto, que en el acto de sentir la calidad sensible resulta ella misma transfigurada: al mismo tiempo que la facultad entra en ejercicio, que la aptitud se eleva al nivel supremo del acto, la forma sensible del objeto se logra a una actualidad superior. De este modo la sensación puede considerarse que es el acto común de lo sensible y el que siente.[21]

Sus grados correlativos. Dicha comunidad no debe entenderse como la entienden los fisiólogos relativistas, para quienes no habría ni blanco ni negro en la ausencia de la sensación visual, ni sabor ni olor al margen de la sensación gustativa u olfativa;[22] pero, así como hemos distinguido dos grados de la actividad sintiente, el sentido en cuanto a aptitud y la sensación en ejercicio,

17 *De anima,* II 12, 424 *a* 17-24.

18 *Ibid.,* III 2, 425 *b* 23-24: τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον.

19 *Ibid.,* II 4, 416 *a* 33-35.

20 *Ibid.,* II 12, 424 *b:* πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης.

21 *Ibid.,* III 2, 425 *b* 26: ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία.

22 *Ibid.,* 426 *a* 20-22. Cf. Platón, *Teeteto,* 156 *a*-157 *b,* y nuestro estudio: "Platon et le phénoménisme", *Revue internationale de philosophie,* 1955, pp. 262-267, recogido en nuestro libro, *Le sens du platonisme,* pp. 282-290.

así también hay que distinguir dos grados de lo sensible: a la distinción entre el oído (ἀκοή) y la audición (ἄκουσις), corresponde la del sonido (Ψόφος) y la sonoridad (Ψόφησις); y esta distinción hay que hacerla incluso cuando el lenguaje no ofrece dos palabras diferentes.[23] Ahora bien, lo que significa la definición de la sensación como acto común de lo sensible y el que siente, es que la audición y la sonoridad son una sola y única *energeia;* es solamente en la audición, en el acto del oído, donde el sonido se hace sonoro.[24] Ese acto común se efectúa en el que siente y que se encuentra respecto de lo sensible en una condición análoga a la de un paciente; pues la acción se efectúa siempre en el paciente; el movimiento se realiza en el móvil.[25] Pero ese acto común no excluye la distinción real entre el oído y el sonido; la facultad de oír es una actitud, o potencia segunda, que no queda suprimida cuando deja de ejercerse; el sonido, por su parte, subsiste aun cuando no se lo oiga, cuando cesa de resonar.[26]

La organización sensorial. Así, pues, no solamente el sujeto que siente, o el sentido, recibe la forma sin la materia, sino que no la recibe físicamente, como un sujeto material; la recibe idealmente, como un sujeto apto para conocer y dotado de una determinada organización.[27] Por falta de esta organización las plantas son alteradas físicamente por los agentes exteriores, pero no perciben las cualidades sensibles.[28] Dicha organización consiste en una cierta proporción, una relación entre contrarios.[29] En efecto, para que la actividad del sentido se ejerza, es necesario que el órgano sensorial sea modificado por el agente exterior y asimilado a él: el ojo se colora en la visión, la lengua se humedece en la gustación; pero esa modificación, que provoca la actividad sensorial, no debe ser tampoco excesiva al punto de atentar contra la estructura del órgano.[30] Éste, a fin de reaccionar contra la impresión sensible, tiene que guardar un equilibrio entre contrarios; toda cualidad sensible oscila entre dos polos, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, lo duro y lo blando, lo agudo y lo grave etcétera. Así el sentido, por su parte, presupone una organización que guarda un justo medio (μεσότης) entre los contrarios que tiene

[23] *De anima,* III 2, 426 *a* 8-15.

[24] *Ibid.,* 425 *b* 27-426 *a* 1.

[25] *Ibid.,* 426 *a* 2-8.

[26] *Ibid.,* 425 *b* 28-29; 426 *a* 19-26.

[27] *Ibid.,* II 12, 424 *a* 17-25: αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις.

[28] *Ibid.,* 424 *a* 32-*b* 3.

[29] *Ibid.,* 424 *a* 27-28: ἀλλὰ λόγος τις καὶ δύναμις ἐκείνου.

[30] *Ibid.,* 424 *a* 28-32, y IIII 2, 426 *a* 30-*b* 7.

que percibir; y porque es como un término medio entre dos extremos es el sentido capaz de discernirlos.[31]

La especificidad sensorial y el "sentido común". De ahí parece provenir la especificidad de los sentidos, la especialización del órgano sensorial. ¿Cómo un mismo órgano podría ofrecer una constitución intermedia, por ejemplo, tanto respecto de lo blanco y de lo negro como de lo agudo y de lo grave? Sin embargo, el tacto no es un sentido tan especializado como el oído o la vista; percibe tanto la oposición entre lo cálido y lo frío como las que hay entre lo duro y lo blando, lo seco y lo húmedo, y otras; [32] y la especificidad de los sentidos superiores, todos los cuales presuponen el tacto,[33] no excluye la unidad de la función sensitiva, que se manifiesta en la actividad del sentido común (κοινὴ αἴσθησις, *sensorium commune*), al cual asigna Aristóteles como función primordial la de percibir los sensibles comunes, que no son, como el calor o el sonido, el olor o el sabor, propios de un solo sentido, sino que interesan directamente a varios de ellos, principalmente la vista y el tacto: tales son el movimiento y el reposo, la magnitud, la figura y el número.[34] Al sentido común le incumbe, pues, una función de síntesis y hasta de reflexión. De él dependen no solamente la comparación de los datos sensibles en la cual estriba la percepción del objeto exterior,[35] sino también su integración en la conciencia y su conservación en forma de imágenes.[36] Ésta, unida a la representación del tiempo, permite la operación de la memoria,[37] y el ensanchamiento de la experiencia sensible por la imaginación condiciona el ejercicio de la actividad intelectual.[38]

[31] *Ibid.*, II 11, 424 *a* 5-7: ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν. Por eso, no sólo las impresiones excesivas, que destruyen el equilibrio del órgano sensorial, escapan a la percepción, sino también las que no se apartan de la media y se encuentran, como si dijéramos, en el mismo nivel que el órgano (*ibid.*, 424 *a* 2-4, 12-16).

[32] *Ibid.*, 422 *b* 23-27.

[33] *De anima*, II 3, 415 *a* 3-5.

[34] *Ibid.*, II 6, 418 *a* 9-20; III 1, 425 *a* 14-*b* 11. Sobre el sentido común y sus funciones, cf. J. Beare, *Greek theories of elementary cognition*, parte III, § 1, pp. 250-251, y acerca de los sensibles comunes, véase en especial § 26, pp. 282-284.

[35] *De anima*, III, 2, 426 *b* 12-22 Cf. Beare, *loc. cit.*, § 23, pp. 277-279. Véase también aquí mismo, pp. 167-168.

[36] *Ibid.*, III, 2, 425 *b* 11-25. Cf. Beare, *loc. cit.*, § 29, 288-290.

[37] *De memoria et reminiscentia*, 449 *b* 24-30, 450 *a* 22-25. Cf. Beare, *loc. cit.*, § 40, pp. 307-310.

[38] Véase aquí, pp. 168-169.

CAPÍTULO III

EL INTELECTO: SUS FUNCIONES

El intelecto ocupa la cúspide de la jerarquía de las funciones del alma; presupone las funciones inferiores, que pueden por el contrario hallarse sin él; entre los seres vivientes, caracteriza al hombre,[1] como la sensación caracteriza al animal y lo distingue de la planta. Se define como la parte del alma por medio de la cual conoce ella y comprende (ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ), o mejor, gracias a la cual posee ella el conocimiento (teórico) y la prudencia (práctica).[2] Pero, entre las funciones mismas de conocimiento se pueden distinguir grados o distintos niveles de ejercicio de la facultad intelectiva.

El entendimiento discursivo. En un primer plano, el intelecto es la facultad por la cual el alma reflexiona y estima (ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει) o, más exactamente, por la cual piensa discursivamente y adopta opiniones.[3] Bien considerada esta fórmula, la función del intelecto consistiría en lo que hoy denominamos el juicio: en efecto, el juicio es una operación discursiva que establece una relación y culmina en una creencia, en una adhesión. Tal concepción del intelecto respondería bastante bien a la definición de Kant: *pensar es juzgar.*

El sentido común. Pero, en opinión de Aristóteles, no hay lugar a referir al intelecto el juicio que se ejerce inmediatamente sobre los datos sensibles; la operación en virtud de la cual se discrimina (κρίνειν) entre dos sensaciones heterogéneas (como lo blanco y lo dulce) y se juzga de su diferencia,[4] aquella por la cual se refiere una o más sensaciones a un objeto,[5] por la que se

[1] *De anima,* II 3, 414 *b* 18.

[2] *Ibid.,* III 4, 429 *a* 10-11. La primera interpretación es la de Hicks y de Tricot; la segunda la de Themistio, Filopón, Simplicio, adoptada por Rodier.

[3] *Ibid.,* 429 *a* 23.

[4] *Ibid.,* III 2, 426 *b* 12-22. Cf. J. Beare, *loc. cit.,* § 23, pp. 277-279.

[5] *Ibid.,* III 1, 425 *a* 21-*b* 4. Así percibimos, por accidente, que esa aparición blanca es el hijo de Cleón o de Diarés, o también que la hiel es amarga y amarilla (en este caso, sólo el color se percibe, el sabor no se percibe más

percibe la magnitud, la figura, el número y el movimiento de los objetos,[6] todas esas operaciones dependen, a juicio de Aristóteles, no del intelecto, sino del sentido común. Sólo hay operación intelectual, juicio propiamente dicho (ὑπόληψις), si el pensamiento se eleva por encima de los datos inmediatos de los sentidos, si se ejerce, no sobre sensaciones, sino sobre imágenes.

La imaginación. "La imaginación (φαντασία), escribe Aristóteles, es distinta al mismo tiempo de la sensación como del pensamiento discursivo (διάνοια); sin embargo, no se formaría ella sin la sensación ni puede haber juicio sin ella" (ὑπόληψις).[7] La imaginación presupone la sensación:[8] la imagen (φάντασμα) es una persistencia de la impresión sensible,[9] o también una sensación debilitada (αἴσθησίς τις ἀσθενής);[10] es, pues, semejante a la sensación,[11] pero no exige la presencia del objeto sensible; en este sentido se dice que es inmaterial.[12] Por eso es también la imaginación susceptible de estar en la verdad o en el error;[13] pero no es una función discursiva; la imagen no implica por sí misma aserción ni negación;[14] pero, estando liberada de las condiciones materiales, de las circunstancias de tiempo y de lugar impuestas a la sensación por su dependencia del objeto, que es siempre *hic et nunc*, permite ella un considerable ensanchamiento de la vida psicológica; condiciona el ejercicio de la facultad intelectual propiamente dicha y las formas de conocimiento por las cuales se eleva el espíritu por encima de la sensación, y que son la opinión (δόξα), la ciencia (ἐπιστήμη), la intelección (νοῦς).[15] Las dos primeras son funciones discursivas, cuyo ejercicio supone el concurso de la imaginación; en este sentido se dice que el alma no piensa nunca

---

que por inferencia). Aunque Aristóteles distingue lo sensible por accidente (II 6, 418 *a* 20-23) de los sensibles comunes, es sin embargo del sentido común de donde provienen tales percepciones. Cf. J. Beare, *loc. cit.*, § 27, p. 285-287.

6 Cf. aquí, p. 166, nota 34.

7 *De anima*, III 3, 427 *b* 14-16.

8 Se la define (*ibid.*, 429 *a* 1-2): κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

9 *Anal. post.*, II 19, 99 *b* 36-37: μονὴ τοῦ αἰσθήματος.

10 *Retórica*, I 11, 1370 *a* 28.

11 *De anima*, III 3, 428 *b* 14: καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει.

12 *Ibid.*, III 8, 432 *a* 9-10: τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.

13 *Ibid.*, III 3, 428 *a* 3-4: μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. Cf. *ibid.*, *a* 12.

14 *Ibid.*, III 8, 432 *a* 10-11: ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως.

15 *De anima*, III 3, 428 *a* 4-5.

sin imágenes;[16] pero hay una forma de actividad intelectual superior al pensamiento discursivo: es la inteligencia intuitiva, la intelección propiamente dicha (νόησις), función suprema del intelecto, cuya misión propia es captar los principios de los que la ciencia tiene su certidumbre.

El conocimiento de los principios: elaboración empírica e intuición intelectual. La ciencia, según hemos visto, se distingue de la opinión en que es siempre verdadera; lo es por esencia, al paso que la opinión puede ser verdadera o falsa.[17] Ahora bien, la verdad científica se establece por la demostración; se funda en principios más ciertos que sus conclusiones, en principios de una certidumbre inmediata e infalible.[18] ¿Cómo captamos esos principios? En el capítulo final de los *Segundos Analíticos* nos explica Aristóteles que no son conocimientos innatos; es un disparate (ἄτοπον) decir que unos conocimientos de los cuales todos los demás sacan su certidumbre nos sean innatos de tal modo que el saber más evidente estaría en nosotros sin que lo sepamos;[19] como por otra parte no pueden ser adquiridos por la demostración, hay que admitir que se originan en la inducción y en los sentidos.[20]

Esta página es una de aquellas en que mejor se acusan las tendencias empiristas, y hasta sensualistas, del pensamiento de Aristóteles. Aunque opone a la sensación, que se ejerce siempre sobre lo singular, sobre lo que es *hic et nunc*, la ciencia, que tiene por objeto lo Universal,[21] proclama, sin embargo, que si llega a faltarnos un sentido, es todo un sector de la ciencia lo que se nos sustrae con ello;[22] y la última página de los *Segundos Analíticos* nos describe las etapas por medio de las cuales se eleva el espíritu de la sensación al conocimiento de lo Universal. Todos los animales, leemos, tienen un poder innato de discernimiento (δύναμιν σύμφυτον κριτικήν), que se denomina sensación. En algunos, sin embargo, se produce una persistencia de la sensación (μονὴ τοῦ αἰσθήματος) que no se da en otros. El conocimiento, en estos

[16] *Ibid.*, III 7, 431 *a* 17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. Esta fórmula se repite en el *De memoria et reminiscentia*, 1, 449 *b* 31, donde se la ilustra con el papel de la figura, auxiliar del pensamiento geométrico.

[17] Cf. aquí, p. 36, n. 4, y en *De anima*, III, 3, 428 *a* 17-19: τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων... οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς... γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθὴς καὶ ψευδής.

[18] Cf. aquí, pp. 50-51.

[19] *Anal. post.*, II 19, 99 *b* 26-27.

[20] *Ibid.*, 99 *b* 28-32; 100 *a* 10-11 *b* 3-4. Cf. I, 13, 78 *a* 34-35: δι᾽ ἐπαγωγῆς ἢ δι᾽ αἰσθήσεως.

[21] Cf. aquí, pp. 38-39.

[22] *Anal. prior.*, I 18, 81 *a* 38-39: εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι. Véase todo este breve e importante capítulo.

últimos, no se eleva por encima de la sensación; entre los primeros, aparece una nueva distinción, según que las imágenes depositadas en la memoria lleguen o no en ellos a ordenarse en nociones. Así es, dice Aristóteles, cómo de la sensación nace la memoria (μνήμη), de la repetición en la memoria surge la experiencia (ἐμπειρία) y de la experiencia razonada la concepción de lo Universal, principio del arte y de la ciencia.[23]

Lo que impresiona en esta descripción es que la ascensión hacia lo Universal parece realizarse en forma enteramente maquinal, por la persistencia y superposición de las imágenes sensibles. Aristóteles utiliza para describir la formación de lo Universal una comparación de índole militar: así como en una derrota basta que un soldado se detenga, y luego otro, y después un tercero y así sucesivamente, para que el frente se reforme, así también la detención, la persistencia de una imagen y la superposición de imágenes similares dan lugar a la formación de nociones cada vez más genéricas (hombre, animal, etc.), hasta llegar a los géneros supremos, a los conceptos absolutamente simples (τὰ ἀμερῆ). Es, pues, necesariamente por inducción (ἐπαγωγῇ), concluye Aristóteles, como conocemos los primeros principios (τὰ πρῶτα); y, habiendo recordado que la sensación misma, aunque ejerciéndose sobre lo singular, tiene por objeto lo Universal (es Calías quien está ante nuestra vista, pero es un hombre lo que percibimos antes de reconocer al individuo), agrega: es así como la sensación hace entrar en nosotros lo Universal.[24]

Sin embargo, al término de esa descripción proclama Aristóteles que los principios de la ciencia, del conocimiento discursivo, dependen de una facultad superior a la ciencia, al pensamiento discursivo, y que es ella la intuición intelectual, el νοῦς.[25] ¿Cómo se concilia el llamamiento a esa facultad superior con el empirismo sensualista de la descripción que antecede?

Infalibilidad de la sensación y del intelecto intuitivo. Observemos ante todo que el intelecto no se ejerce sino a partir de los datos de los sentidos. No es solamente el juicio, la inteligencia discursiva, la que se apoya en representaciones sensibles, en imágenes;[26] la facultad poética misma, el intelecto intuitivo, no capta

[23] *Anal. post.*, II 19, 99 *b* 35-100 *a* 9. Cf. *Metafísica*, *A* I, 980 *a* 27 s., principalmente 980 *a* 27-981 *a* 7 15-17, etc.

[24] *Anal. post.*, II 19, 100 *a* 12-*b* 5: ...δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον· καὶ γὰρ καὶ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ.

[25] *Anal. post.*, 100 *b* 5-12: ...νοῦς ἂν εἴη τῶν ἀρχῶν.

[26] *De anima*, III 7, 431 *a* 14: τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει.

las formas sino las imágenes:[27] es en las formas sensibles donde están contenidas las inteligibles, tanto las abstracciones matemáticas como los conceptos que expresan las propiedades y afecciones de las cosas sensibles. Así, en ausencia de toda sensación, no se podría aprender (μάθοι), ni comprender (ξυνίοι) cosa alguna; y cuando nos elevamos a la contemplación, lo hacemos siempre con ayuda de una imagen.[28] La intuición intelectual acaba, pues, una elaboración que comienza necesariamente en los datos sensibles; pero además la intelección, la intuición de lo Universal, no deja de tener analogía con la sensación; y, como ella, es también infalible. El pensamiento discursivo, que se manifiesta en juicios, puede ser verdadero o falso; pero el intelecto, cuando capta la esencia o quididad, no puede estar en el error, como tampoco un sentido cuando se limita a reconocer la cualidad que es su objeto propio. La vista es infalible cuando se trata de captar el color; el error no es posible sino cuando por medio de un juicio (que depende del sentido común) se atribuye el color a un objeto: esa forma blanca ¿es o no un hombre?[29]

Verdad del juicio y verdad antepredicativa. Según Aristóteles, la verdad y la falsedad se hallan solamente en la unión o la separación de los términos;[30] mientras no se consideran más que términos aislados, no puede haber en ello ni verdad ni error.[31] Resultaría de ello, con todo rigor, que la sensación, considerada en sí misma, no podría ser ni verdadera ni falsa; sería anterior a la verdad y la falsedad. Sin embargo, Aristóteles no titubea en declarar que la sensación, en cuanto tal, en cuanto descubre su sensible propio, es siempre verdadera;[32] asimismo, en su opinión,

[27] *Ibid.*, 431 *b* 2: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ.

[28] *Ibid.*, 8, 432 *a* 5-9: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα, καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη. — ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν.

[29] *Ibid.*, 6, 430 *b* 26-31: ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος, ὥσπερ ἡ κατάφασις, καὶ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς πᾶσα· ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος· ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης.

[30] *De interpretatione*, 1, 16 *a* 12: περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. La verdad, dice también Aristóteles, no está en las cosas (ἐν τοῖς πράγμασιν), sino en el entendimiento (ἐν διανοίᾳ), es decir, en el intelecto discursivo, el que une y distingue (*Metaf.*, E 4, 1027 *b* 25 s.), o como dirá Santo Tomás: *in intellectu componente et dividente* (*Summa theol.*, Iª 18, 2).

[31] *Categorías*, 4, 2 *a* 8-9: τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν.

[32] Después de haber explicado anteriormente (*De anima*, II 6, 418 *a* 11-16; cf. III 6, 430 *b* 29-30, citado aquí, en nota 29) que en la percepción del sensible propio es imposible engañarse (ἴδιον... περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπα-

una noción absolutamente simple, exenta de toda composición, y en la que por lo tanto no puede hallarse implícita la falsedad,[33] es verdadera a su modo, con una verdad que no está en modo alguno opuesta al error como la afirmación a la negación, sino que es anterior a una tal oposición; la operación que la capta es una aprehensión inmediata, comparable a la visión o al contacto.[34] Hay que reconocer que para Aristóteles hay, además de la verdad predicativa, la del juicio discursivo, una verdad antepredicativa, sin la cual aquélla no podría ser ni probada ni fundada.[35]

La evidencia sensible y la intelección de los indivisibles. Efectivamente, si, según lo precisa Aristóteles, la verdad no reside más que en el entendimiento, en el pensamiento discursivo, lo cierto es que un juicio no es verdadero ni falso más que si los términos que une o separa están asimismo unidos o separados en la realidad; es falso en el caso contrario.[36] Para el empirismo aristotélico, la verdad se define por la conformidad del pensamiento con la realidad: la verdad no está más que en el pensamiento, pero es con la realidad con la que se mide la verdad.[37] Ahora bien, para que la verdad así definida pueda ser efectivamente captada, para que las relaciones establecidas por el pensamiento puedan verificarse, reconocerse como verdaderas o falsas, conformes o no a la realidad, ¿no es imprescindible que la realidad nos sea dada en una experiencia? Si la sensación, reducida a su contenido propio, despojada de toda inferencia, no fuese una revelación inmediata, si no nos descubriese la realidad misma bajo alguno de sus aspectos, no habría fundamento alguno para la verdad de nuestros juicios. Pero

---

τηθῆναι) declara Aristóteles (*ibid.*, III, 3, 427 *b* 12): ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. Cf. 428 *b* 18-22.

[33] *De anima,* III 6, 430 *a* 26-28: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων... Cf. 8, 432 *a* 11-12: συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.

[34] *Metafísica,* Θ 10, 1051 *b* 21 s..., 24-25: τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις). La verdad, en este caso, es un tocar y un decir distinto de la afirmación ya que se opone a la ignorancia, no al terror. Cf. 1052 *a* 1: τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν ταῦτα τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια...

[35] Cf. nuestro estudio: "Aristote et la vérité antéprédicative", *Aristote et les problèmes de méthode* (Symposium aristotelicum de Lovaina), pp. 21-33.

[36] *Metaf.,* Θ 10, 1051 *b* 2-5.

[37] *Ibid.,* 1051 *b* 6-9: "No es porque juzgamos con verdad que tú eres blanco por lo que tú eres blanco; sino porque tú eres blanco estamos nosotros en la verdad al decir que lo eres".

la ciencia aristotélica no puede contentarse con verdades empíricas, con juicios que se verifican solamente *hic et nunc*, con proposiciones que atribuyan a un sujeto un predicado contingente y accidental; le son menester verdades necesarias, proposiciones universales e inmutables,[38] establecidas por la demostración. Ahora bien, la certidumbre de las conclusiones demostrativas se funda en principios más ciertos e indemostrables.[39] Esos indemostrables se reducen por una parte a las hipótesis [40] por las que se da por supuesto que hay *necesariamente* en nuestra experiencia extensión o magnitud, y que se pueden distinguir en ella puntos, unidades que tengan una posición,[41] trazar allí líneas (en una palabra, que la experiencia no puede sustraerse a la determinación matemática), y por otra parte a los conceptos en que se expresa la unidad de un objeto natural, de los que distingue espontáneamente nuestra percepción. Todo ser natural tiene una esencia, objeto de la definición; y aunque ella deba ser elaborada por medio del análisis inductivo, la unidad de lo definido, la vinculación necesaria de sus elementos, no puede ser captada más que por un acto intelectual irreductible a toda comprobación empírica.[42] Para fundar la certidumbre de la ciencia, la necesidad y la universalidad de sus leyes, el empirismo aristotélico invoca finalmente la intuición intelectual, ya aporte los principios de la representación matemática de los objetos, ya descubra los principios de la organización universal, las esencias de los seres naturales.[43] La necesidad de las proposiciones científicas, trátese de las leyes naturales, que expresan las propiedades esenciales de los seres, o de los teoremas matemáticos, que enuncian las propiedades más genéricas del objeto, no hace más que traducir en el plano del discurso la unidad supuesta por el acto intelectual o intuitivamente captada por él. En esa aprehensión de la unidad consiste lo que Aristóteles denomina la intelección de los indivisibles (ἡ... τῶν ἀδιαιρέτων

[38] *Ibid.*, 1051 *b* 9-17. Estas dos clases de proposiciones, las necesarias y las contingentes, las primeras siempre verdaderas (como su negación es siempre falsa) y las segundas unas veces verdaderas y otras falsas, se oponen a los objetos no compuestos (τὰ ἀσύνθετα) de la intuición intelectual.

[39] Cf. aquí, pp. 50-51.

[40] Cf. aquí, p. 53.

[41] *De anima*, I, 4 409 *a* 6: ἡ γὰρ στιγμὴ μονάς ἐστι θέσιν ἔχουσα.

[42] Cf. aquí, p. 40.

[43] En efecto, la intuición de las esencias es solidaria de una visión finalista del mundo (cf. aquí, p. 60); se vincula ella a la νόησις platónica, que, remontándose a la idea del Bien (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθόν), define la esencia de cada cosa (αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον) *República*, VII, 522 *a*).

νόησις)[44] o de los objetos inmateriales (ὅσα ἄνευ ὕλης);[45] en ella percibimos la razón de los juicios verdaderos, de las verdades predicativas; esa razón se la puede advertir o no, pero si se la percibe, no hay modo de equivocarse.[46]

[44] Cf. aquí, p. 172, n. 33.

[45] Cf. aquí, p. 171, n. 29, fin. Un ser natural está esencialmente compuesto de forma y de materia (cf. aquí, pp. 147-148); no puede concebírselo prescindiendo de su relación con una materia determinada, ni sin una cierta disposición de sus partes (οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πώς, *Metaf.*, Z 11, 1036 *b*); la forma del hombre no se concibe más que en relación con la carne y los huesos y las demás partes (*ibid.*, 1036 *b* 3-4); en ella va implícita la exigencia de una materia determinada, y se contiene la razón de la determinación de las partes. No por eso deja de ser una esencia simple e inmaterial, que hace del ser compuesto una sustancia, un objeto unificado, encerrable en una definición (cf. aquí, p. 146, n. 28).

[46] *Metáf.*, Θ 10, 1051 *b* 30-31: ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνέργειαι, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή.

CAPÍTULO IV

EL INTELECTO: SU NATURALEZA

Se ve, pues, que la función más alta del intelecto es la de captar intuitivamente las esencias que sirven de principios a la ciencia demostrativa, que fundan la verdad del conocimiento discursivo. Esos principios no son innatos en nosotros: la intuición de las esencias nos es dada; tenemos que adquirirla a partir de las impresiones sensibles, mediante una elaboración intelectual a la que concurren la imaginación, la memoria y el pensamiento discursivo, pero que no se acaba sino por la intervención de una facultad irreductible a la sensación, aunque infalible, como lo es ésta respecto de su objeto propio, y que puede ser considerada como un análogo superior de la sensación.

El intelecto: su analogía con el sentido. Apoyándose en esta analogía, se esfuerza Aristóteles por mostrar la naturaleza del intelecto. En la sensación, el sujeto que siente es modificado por el objeto sensible; padece bajo la acción de lo sensible y se hace semejante a él. Pero esa modificación del sujeto no es puramente pasiva; es la actualización de una potencia segunda, el ejercicio de una aptitud, y la asimilación del que siente a lo sensible se realiza en el grado superior del acto: el oído no se hace sonido, pero en la audición el sonido se torna sonoro.[1]

Su impasibilidad. "Si, pues, la intelección —argumenta Aristóteles— es comparable a la sensación, tener la intelección resultará padecer de un cierto modo bajo la acción de lo inteligible (πάσχειν τι... ὑπὸ τοῦ νοητοῦ), o en algo por el estilo; es necesario, pues —nos dice el filósofo—, que el intelecto sea impasible" (ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι).[2] Conclusión a primera vista sorprendente, pero que se comprenderá si se reflexiona en el carácter particular de esa modificación en la cual consiste la sensación y también la intelección. Es una modificación que no debe destruir

[1] Cf. aquí, pp. 162-164.

[2] *De anima*, III 4, 429 *a* 13-15.

la naturaleza del sujeto que siente, sino por el contrario desarrollarla, provocar el ejercicio de una aptitud. Esa aptitud reposa, en el caso de la sensación, en una organización. El órgano sensorial tiene que estar constituido de tal modo, que guarde en sí una cierta proporción entre opuestos; y la sensación no es posible más que a condición de que la impresión exterior no destruya por su exceso dicha proporción.[3] En un sentido análogo el intelecto tiene que ser impasible (ἀπαθὲς): supone una aptitud que debe mantenerse *indemne* bajo la acción de lo inteligible. "Tiene que mantenerse apto para percibir la forma inteligible (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους) (como el sentido para recibir la cualidad sensible), ser en potencia *de este o del otro modo*, pero no *esto*" (καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο).[4] Es decir que, análogo en esto al sentido, el intelecto recibe la forma sin la materia; es capaz de hacerse semejante al fuego, semejante al agua; es una suerte de asimilación que va implícita en la intelección como en la sensación; pero no puede hacerse fuego, ni agua, como un sujeto material. "La relación del sujeto que siente con los objetos sensibles se expresa en una relación de similitud; lo mismo ocurre con el intelecto respecto de los inteligibles."[5]

Su receptividad universal. No obstante, hay esta diferencia entre el intelecto y los sentidos: que los sentidos son especializados (cada uno de ellos recibe los sensibles comprendidos entre dos contrarios), al paso que el intelecto es universal: tiene él que recibir todos los inteligibles. Así, pues, tiene que estar exento de toda determinación, de toda forma; es lo que expresa Aristóteles diciendo, con una locución tomada de Anaxágoras, que debe ser *sin mezcla* (ἀμιγές).[6] Si tuviese comunidad con alguna forma, si tuviera una naturaleza definida, sería incapaz de recibir en sí todas las formas, de reproducirlas sin alterarlas. Por eso el receptáculo platónico tenía que ser absolutamente amorfo:[7] su natu-

[3] Cf. aquí, p. 165.

[4] *De anima*, III 4, 429 *a* 15-16. Esta oposición entre τοιοῦτον y τοῦτο, el uno significando la *forma* y el otro la cosa concreta, se aclara cuando se la compara con un pasaje del *Timeo*, 49 *d*.

[5] *Ibid.*, 16-18: καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

[6] *Ibid.*, 18-19: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι.

[7] Platón, *Timeo*, 50 *de*: ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν. Si el receptáculo tuviera una forma propia, alteraría las que debe recibir, ofuscándolas con su propio aspecto: τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. Aristóteles, para explicar el amorfismo del intelecto, no solamente alega aquí la misma razón, sino que reproduce los mismos términos: παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει (429 *a* 20). Este paralelismo lo señaló en primer lugar Teichmüller, *Studien zur Geschichte der Begriffe*, pp. 333 s., nota.

raleza o esencia propia es la de no tener ninguna.[8] Análogamente, el intelecto mismo, nos dice Aristóteles, no debe tener absolutamente ninguna naturaleza, fuera de ésta: la de ser *capaz* (ὅτι δυνατόν).[9] Capacidad o potencia segunda, aptitud para recibir los inteligibles en su actualidad formal, para hacerlos brillar en el pensamiento e identificarse a ellos por el conocimiento, pero no posibilidad de ser informado por ellos, como la materia, para hacerse tal objeto determinado.[10]

La "tabla rasa". Esta naturaleza del intelecto, aptitud universal, se describe en fórmulas que se han hecho célebres: "La facultad del alma que se denomina intelecto no es en acto nada antes de entrar en ejercicio." [11] Es imprescindible que no sea nada para ser capaz de hacerse todo. "El intelecto es en potencia todos los inteligibles, en un cierto sentido (πώς) de la palabra potencia (en el de capacidad o aptitud), pero no es nada en acto antes de ejercerse";[12] así hay que compararlo "a una tableta en la que nada hay actualmente escrito".[13] Esta comparación sirve de base para la metáfora de la *tabula rasa*, retomada por los empiristas; no significa sin embargo para Aristóteles que el entendimiento sea una pura pasividad, en espera de recibir las impresiones de los sentidos; se caracteriza por el contrario como aptitud, y hasta como aptitud universal. Pero a fin de que el intelecto pueda identificarse en el conocimiento con los inteligibles, cualesquiera que ellos sean, a fin de que pueda recibirlos a todos en sí, es necesario que él sea sin mezcla alguna con ninguno de ellos. No se confunde, sin embargo, con el receptáculo platónico, con la posibilidad indeterminada de la materia. Ésta puede hacerse cualquier cosa, como la cera que se modela. El intelecto no se hace materialmente cualquier cosa; pero se hace idealmente todas; todas las cosas pueden ser representadas en él, todas las formas ser expresadas en él fuera de toda materia. Por eso no se lo compara, como al receptáculo de Platón, con una cera que recibe las

[8] Cf. nuestro libro: *Réalisme et idéalisme chez Platon,* pp. 57-58.

[9] *De anima,* III 4, 21-22: ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτη, ὅτι δυνατόν.

[10] Estas dos maneras distintas de recibir la forma inteligible serán vigorosamente contrapuestas por santo Tomás, *Summa teol.*, I, LXXXIV, 1: *nam receptum est in recipiente per modum recipientis.*

[11] *De anima,* III 4, 429 *a* 22-24: οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.

[12] *Ibid.*, 429 *b* 30-31: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ ουδέν, πρὶν ἂν νοῇ.

[13] *Ibid.*, 430 *a* 1: ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον.

impresiones (ἐκμαγεῖον),[14] sino con una página en blanco, con una tableta virgen; es como una superficie ideal, como un soporte inmaterial de la escritura. La comparación de Aristóteles trata de señalar la distinción entre el intelecto y el receptáculo, de caracterizar el intelecto como potencia segunda, como aptitud universal, por contraposición a la virtualidad indefinida, a la indeterminación y la pasividad de la materia, potencia primera. No implica sino que excluye la pasividad del intelecto, tal como la entienden los empiristas.

Inmaterialidad del intelecto. Por su capacidad universal, el intelecto se distingue de los sentidos, que son especializados; síguese de ello que es inmaterial, independiente del cuerpo.[15] Si estuviese supeditado al cuerpo, si se ejercitara, como los sentidos, por medio de un órgano corporal, no podría estar libre de toda determinación física y ser una pura capacidad, una aptitud universal. Es a causa de sus condiciones orgánicas como los sentidos son necesariamente especializados; el órgano constituido para recoger lo dulce y lo amargo no lo está para ser impresionado por los sonidos graves y agudos; es debido a que la constitución de cada sentido descansa en una proporción de contrarios, en un equilibrio físico, que el sentido puede ser destruido por una impresión excesiva.[16] No se observa nada similar en el intelecto: tras una fuerte impresión de lo inteligible, no está menos dispuesto y apto para la inteligencia, sino todo lo contrario. Así sucede porque no hay facultad sensible, dice Aristóteles, sin el cuerpo, al paso que el intelecto está "separado".[17]

De este modo tenemos la respuesta a una cuestión más de una vez suscitada desde el comienzo del *De anima:* ¿hay alguna facultad del alma que puede ejercerse sin el cuerpo y ser separada de él como lo eterno de lo perecedero?[18] Y esta independencia del intelecto como aptitud universal para recibir los inteligibles permite hacer una concesión al platonismo: "Tienen razón los que dicen que el alma es el lugar de las Ideas (τόπον εἰδῶν), sólo

[14] Platón, *Timeo,* 50 *c.* La comparación de la cera y el sello se aplica en Aristóteles al sentido (*De anima,* II 12, 424 *a* 19-21), pero no al intelecto. En Platón (*Teeteto,* 191 *b*), es la función de la memoria la que se explica mediante la comparación del κήρινον ἐκμαγεῖον.

[15] *De anima,* III 4, 429 *a* 24-25: διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι.

[16] Cf. aquí, p. 166, nota 31.

[17] *Ibid.,* 424 *a* 29-*b* 5: ...τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

[18] *De anima,* II 2, 413 *b* 24-27; cf. I 1, 403 *a* 3-12; 4, 408 *b* 18-29. Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote,* cap. VII, pp. 265-275.

que no es el alma toda, sino el alma noética, en la cual no están en acto, sino en potencia, las Ideas." [19]

Platón, sin embargo, no parece haber sostenido que en el alma humana siquiera las Ideas estuviesen eternamente en acto; para él, como para Descartes o Leibniz, la idea innata no puede ser más que virtual; ella ha de ser despertada por la experiencia sensible.[20] Ahora bien, Aristóteles no sólo describe por qué etapas se infiere lo Universal de la experiencia sensible, sino que trata de explicar también cómo se realiza la intuición de la esencia, cómo se capta en la intuición actual lo inteligible que está potencialmente en el intelecto.

La intelección en acto. Para ello apela a su teoría general del cambio: la materia, o lo que está en potencia, no puede elevarse al acto sin la intervención de un agente que esté ya en acto. A decir verdad, esa intervención del agente no se requiere más que para el paso de la potencia primera, posibilidad ambigua, al acto primero o potencia segunda; allí donde se encuentra una tal potencia o aptitud determinada, el tránsito al acto segundo o ejercicio se realiza espontáneamente, toda vez que la potencia no encuentra ya obstáculos.[21] Con todo, en la sensación la presencia del objeto sensible se requiere para provocar el ejercicio de la facultad sensible.[22] ¿Qué ocurre en el caso del intelecto? La facultad intelectiva, nos dice Aristóteles, padece bajo la acción de lo inteligible,[23] o también: el intelecto es movido por el inteligible.[24] La acción del inteligible, pues, se exige para provocar una intelección, como la acción del objeto sensible para provocar el ejercicio de la sensación. Ésta depende, en su ejercicio, de la presencia del objeto sensible; por eso no está en nuestra mano sentir o no sentir; [25] asimismo, el ejercicio de la intelección depende de la presencia del inteligible; ahora bien, ¿cómo puede lo inteligible estar presente en el alma? [26]

No basta decir que los inteligibles están potencialmente en

[19] *Ibid.*, III 4, 429 *a* 27-29.

[20] PLATÓN, *Fedón*, 75 *a* e. Cf. nuestro estudio "L'idéalisme platonicien et la transcendance de l'être, *Mélanges Mgr Diès*, pp. 195-197, y nuestro libro, *Le sens du platonism*, pp. 111-114.

[21] Cf. aquí, p. 112, n. 14; p. 158, n. 11.

[22] *De anima*, II 5, 417 *b* 20-21, 25: ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.

[23] Cf. aquí, p. 175, nota 2.

[24] *Metaf.*, 7, 1072 *a* 30: νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται.

[25] *De anima*, II 5, 417 *b* 24-25: αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ.

[26] Esta presencia es en cierto sentido innegable, ya que podemos siempre pensar en todo. Cf. *Ibid.*, 417 *b* 23-24: ταῦτα (sc. τὰ καθόλου) δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ· διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται... (sigue en notas 25 y 22).

el intelecto considerado como aptitud; pues queda por saber cómo los inteligibles, así considerados, se actualizarán, cómo se pondrá en ejercicio la facultad intelectual. ¿Se dirá que en la sensación o en la imagen se contiene lo Universal[27] y que puede actuar sobre la facultad intelectiva como el objeto exterior sobre la facultad sensible? Pero lo Universal no existe "separado", como el objeto sensible; lo Universal contenido en la sensación o en la imagen no es aún más que un inteligible en potencia;[28] ahora bien, es un inteligible en acto lo que se requiere para actualizar la aptitud para provocar su ejercicio. En la intelección en acto es la forma pura, desprendida de toda materia, la que se presenta al pensamiento; el intelecto-aptitud se identifica en su ejercicio con lo inteligible puro; en esa identificación, en esa coincidencia del cognoscente y lo conocido, se cumple la perfección del conocimiento, la certeza de la intuición intelectual.[29] Pero esta separación de lo inteligible, de la forma, que se realiza en la intelección pura, no se realiza jamás en la naturaleza, ni en la sensación, ni en la imaginación; y la puesta en presencia de lo Universal implícito en la imagen, de lo inteligible en potencia en lo sensible, con la facultad intelectual, con lo inteligible en potencia en el entendimiento, no basta para sublimar lo inteligible, como la puesta en presencia del oído y del sonido basta para provocar la audición, en la cual el sonido se torna sonoro. Para que lo inteligible, la forma pura, se desprenda de la materia, del objeto sensible, y llegue a ser objeto de una intelección actual, no basta, por tanto, una facultad capaz de hacerse todas las cosas, de coincidir sucesivamente con todas las formas inteligibles, sin perder su aptitud para recibirlas a todas; es necesario, además, un agente capaz de producir todas las cosas,[30] de actualizar lo que está en potencia, no sólo en el entendimiento, sino en lo sensible, de sublimar las formas que provocarán la facultad intelectual, que la inducirán al ejercicio.

Intelecto pasivo e intelecto activo. De tales explicaciones han inferido los comentaristas la distinción de los dos intelectos, el intelecto pasivo (que es la facultad intelectiva descrita en el ca-

[27] *De anima,* III 8, 432 *a* 5: ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.

[28] *Ibid.,* III 4, 430 *a* 6-7: ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.

[29] *Ibid.,* 430 *a* 2-4: ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον... Cf. *Ibid.,* 5, 430 *a* 20; 7, 431 *a* 1: τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, y *Metaf.* Λ 9, 1075 *a* 1-5.

[30] *De anima,* III 5, 430 *a* 10-17: ...καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν... Este agente es comparado a luz, que de los colores en potencia hace colores en acto.

pítulo IV, del libro III del *De Anima*) y el intelecto activo, o agente, cuya función se define en el capítulo V. Esa distinción, que en el texto aristotélico está solamente implícita, parece significar que la intelección no supone solamente en nosotros una facultad o aptitud, sino que exige una iluminación trascendente. Tal es la interpretación indicada por Alejandro de Afrodisia, explayada después por Averroes, y según la cual el intelecto activo sería Dios mismo pensando en nosotros.[31] A esta interpretación se opone la de santo Tomás, quien hace notar que la distinción entre la facultad y el agente se encuentra, según el texto de Aristóteles, en el interior del alma (ἐν τῇ ψυχῇ).[32] Las explicaciones que siguen a esta declaración parecen denotar que Aristóteles quiere completar y rectificar la concepción del intelecto que había presentado en el capítulo anterior. La analogía con la sensación no permite formarse una concepción adecuada del intelecto: después de haber concebido éste como una facultad que ora se ejerce ora no se ejerce, que está en potencia antes de ponerse en acto, afirma Aristóteles que la intelección no podría producirse si no hubiese un intelecto siempre en acto, esencialmente en acto (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ).[33] Repite, aplicándolos a este intelecto, los epítetos que había atribuido ya a la facultad intelectiva: está separado (χωριστός), impasible, inmezclado; pero agrega que sólo es inmortal (ἀθάνατον) y eterno (ἀΐδιον).[34] Parece, pues, que Aristóteles habría considerado el intelecto activo como un principio inherente al alma humana, pero trascendente a su actividad consciente: nuestra facultad intelectual no se ejerce más que con intermitencias, al considerar las imágenes recogidas en el sentido común; pero su ejercicio presupone el acto eterno de la inteligencia.[35] Ese principio es el que nos hace pensantes;[36] pero escapa a nuestro pensar.[37]

[31] Cf. Hamelin, *La théorie de L'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, pp. 29-37, 58-72.

[32] *De anima*, III 5, 430 *a* 13. Cf. Hamelin, *ob., cit.*, p. 73-81, y F. Nuyens, *ob., cit.*, p. 297-303. El más vigoroso defensor de la interpretación tomista es M. de Corte, *La doctrine de l'Intelligence chez Aristote*. Véanse especialmente los capítulos V-XII de la primera parte, pp. 32-123.

[33] *De anima*, III 5, 430 *a* 18. Cf. 5, 430 *a* 5-6.: τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον y 6, 430 *a* 21: ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ.

[34] *De anima*, 430 *a* 23.

[35] *Ibid.*, 430 *a* 22: ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ' οὐ νοεῖ.

[36] *Ibid.*, 25: καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

[37] Sobre este problema de la inmanencia y la trascendencia del intelecto, así como de su relación con Dios, cf. E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, pp. 201-242.

CAPÍTULO V

LA ACCIÓN

"El alma —dice Aristóteles— se define en los animales por dos facultades: la de discernir (τῷ τε κριτικῷ) —lo que es la función del pensamiento discursivo y de la sensación— y además la de moverse según el lugar." [1] En efecto, los vegetales no poseen más que el movimiento de crecimiento y perecimiento (κατ' αὔξησιν καὶ φθίσιν), común a todos los vivientes, y están desprovistos de sensación: [2] es, pues, al nivel de la vida animal donde aparece la distinción de la facultad cognoscitiva y la facultad motriz. Después de haber estudiado los grados de la primera (sensación, imaginación, pensamiento discursivo, intelecto), nos queda por examinar la segunda, estudio de interés primordial para la moral, para la teoría de la acción.

¿Pero cómo entender la distinción de esas dos facultades? ¿Es una distinción real o solamente lógica? [3] Aristóteles, cuidando de salvaguardar la unidad psíquica, rechaza la división platónica del alma en tres partes: racional (τὸ λογιστικόν), impulsiva (τὸ θυμικόν), y apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν), —división reducida en la Academia, a partir de Jenócrates, a dos partes solamente: la parte racional (τὸ λόγον ἔχον) y la parte irracional (τό ἄλογον). [4] Distingue solamente, por su parte, varias funciones coordenadas, salvando así la unidad del alma; y al reconocer distintos grados en el desarrollo de una facultad —la de desear (τό ὀρεκτικόν), por ejemplo, se expresa al nivel del apetito (ἐπιθυμία), de la impulsión (θυμός), de la voluntad o anhelo razonado (βούλησις) —, evita desmembrar (διασπᾶν) esta facultad atribuyendo sus distintas manifestaciones a partes del alma realmente diferentes.[5]

La sensación y el apetito. Los niveles de expresión de la facultad volitiva corresponden a los diferentes grados que hemos dis-

[1] *De anima*, III 9, 432 *a* 15-17.
[2] *Ibid.*, 432 *b* 9-10; I 5, 410 *b* 23: οὐ μετέχοντα φορᾶς οὐδ' αἰσθήσεως.
[3] *Ibid.*, III 9, 432 *a* 20.
[4] *Ibid.*, 432 *a* 24-26; cf. *Ética a Nic.*, I 13, 1102 *a* 26-28.
[5] *Ibid.*, III 9, 432 *b* 3-7.

tinguido en el desarrollo de la facultad cognoscitiva, y por ello se patentiza la vinculación de estos dos aspectos, correlativamente jerarquizados, de la vida psíquica. La forma más sencilla del deseo, la que corresponde a la sensación, es el apetito. La conexión del apetito con la sensación se establece por medio del afecto: "allí donde hay sensación —dice Aristóteles— hay también dolor y placer; y allí donde se dan estos aspectos, necesariamente hay también apetito".[6] El apetito aparece, pues, como resultante del afecto; pero por ello mismo se vincula estrechamente con la sensación, que sensación y apetito pueden considerarse como dos operaciones de la misma facultad. "El acto de sentir —dice Aristóteles— es como el simple decir o concebir (ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν) [decir una palabra suelta, pensar una sola idea]; pero cuando el objeto sensible es agradable o penoso, la mente, cual afirmando o negando (οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα), lo busca o lo evita" (διώκει ἢ φεύγει).[7] Es decir claramente que el afecto implica un juicio de valor, que se traduce en el apetito o la aversión. Pero hay más: ese juicio de valor consiste en un cierto ejercicio de la facultad sensitiva. Así como cada sentido, constituido como está por una proporción o *mediedad*, discierne entre las cualidades contrarias, así también, en virtud de una constitución análoga, el sentido común[8] discierne entre lo que es bueno y lo que es malo para el organismo: "y experimentar placer o dolor es ejercer la facultad sensitiva en cuanto media proporcional respecto de lo bueno y lo malo, considerados en tal nivel".[9] En efecto, sólo desde un punto de vista subjetivo expresa la afección un juicio de valor; lo que discierne la sensación afectiva es el bien y el mal del sujeto que siente en cuanto tal,[10] no el bien y el mal estimados desde un punto de vista objetivo, el del ser que piensa y razona. Aristóteles puede concluir que el deseo y la aversión son dos actos de una misma facultad, y que esa facultad no es otra que la sensación.[11]

En este nexo de la sensación y del apetito, en esa unidad de la función cognoscitiva y de la función motriz al nivel de la sensación, se funda su correspondencia en los niveles superiores de la

[6] *Ibid.*, III 2, 413 *b* 23-24; 3, 414 *b* 4-5.

[7] *Ibid.*, III 7, 431 *a* 8-10.

[8] Cf. J. Beare, *Greek theories of elementary cognition*, p. 233, n. 2.

[9] *De anima*, III 7, 431 *a* 10-11: ...τὸ ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, ᾗ τοιαῦτα.

[10] Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*,[2] p. 477, propone que se defina el placer "como la apreciación por el sujeto mismo, y desde su punto de vista de sujeto, del estado en el cual lo ha puesto la satisfacción de una tendencia".

[11] *De anima* III 7, 431 *a* 13-14: καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ.

vida psíquica: "A lo que son en el entendimiento (ἐν διανοίᾳ) la afirmación y la negación, corresponden en el desear (ἐν ὀρέξει) la busca y la aversión" (δίωξις καὶ φυγή).[12] El conocimiento y la acción descansan uno y otra en el juicio, encarado bajo sus dos aspectos, en su doble función: la de poner relaciones de hecho y la de estimar valores. La distinción de la teoría y la práctica estriba en la del juicio de hecho y del juicio de valor.

El desarrollo de la actividad voluntaria. La deliberación. Veamos ahora cómo se surge de las formas inferiores a las formas superiores de la actividad o del deseo (ὄρεξις), cómo se pasa del apetito (ἐπιθυμία) al anhelo razonable (βούλησις), y después a la elección consciente (προαίρεσις), a la decisión voluntaria. Ese tránsito es análogo al que va de la sensación al intelecto. Para el ser capaz de deliberación (βούλευσις), no hay identidad entre el placer y el bien, entre lo agradable y lo bueno: "El apetito, precisa Aristóteles, se refiere a lo agradable y a lo doloroso; la elección consciente, la preferencia y voluntad, no se supedita ni a lo doloroso ni a lo agradable."[13] Esta distinción entre lo agradable y lo bueno supone la representación del tiempo: "Es en consideración al futuro (διὰ τὸ μέλλον) por lo que el intelecto ordena resistir, al paso que el apetito no se rige más que por lo inmediato (διὰ τὸ ἤδη); pues lo agradable inmediato (τὸ ἤδη ἡδύ) aparece como agradable absolutamente (ἁπλῶς ἡδύ) y bueno absolutamente (ἀγαθὸν ἁπλῶς), por no mirar al futuro."[14] Ocurre, pues, lo mismo con la deliberación en el ámbito de la actividad y el pensar discursivo (διάνοια) en el conocimiento: está condicionada por la imaginación y la memoria. Al paso que los animales no tienen más que una imaginación sensitiva (αἰσθητικὴ φαντασία), implícita en el deseo, aunque irreflexivo,[15] el ser razonable posee la imaginación racional o deliberativa (λογιστική, βουλευτικὴ φαντασία);[16] es ella la que condiciona el ejercicio del intelecto práctico. El intelecto, teórico o práctico, no se ejerce sin imágenes; es en las imágenes donde se determina lo que hay que buscar o rehuir;[17] la función del intelecto práctico es la de comparar entre sí las imágenes, consideradas desde ese punto de vista, atrayente o repulsivo, de calcular y deliberar relacionando

[12] *Ética a Nic.*, IV, 1139 *a* 21-22.
[13] *Ibid.*, III, 2, 1111 *b* 16-18.
[14] *De anima*, III 10, 433 *b* 7-10.
[15] *Ibid.*, 433 *b* 28: ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας.
[16] *Ibid.*, 433 *b* 29; 4, 434 *a* 5-7.
[17] *Ibid.*, 431 *b* III: καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις [sc. φαντάσμασι] ὥρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτόν.

el futuro con el presente;[18] y una vez que ha fallado dónde reside lo agradable o lo doloroso, se lo evita o se lo persigue; y así acaece en la acción en general.[19]

El intelecto práctico carece de autonomía. La función del intelecto práctico, tal como se la acaba de describir, se reduce, pues, a esa aritmética moral, a ese cálculo de los placeres y las penas, de que se trata en el *Protágoras*, en el que se reducía la virtud a un arte de mesurar, a una metrética.[20] "¿Se hará esto o aquello?, —pregunta Aristóteles— es cuestión de mero cálculo (λογισμοῦ... ἔργον). Y necesariamente se impone una medida única (καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν); pues es el mayor interés lo que se busca" (τὸ μεῖζον γὰρ διώκει).[21] "Solamente los seres capaces de «deliberar acerca de imágenes» —escribe L. Robin comentando este texto— son por tanto capaces, sometiendo varias imágenes a una medida común, de comparar entre sí distintas miras y de apreciar su valor relativo." [22]

Resulta de la anterior descripción que el intelecto práctico no tiene ninguna autonomía en la estimación de los valores. El juicio por el cual afirma o niega, pronuncia que esto es bueno o es malo, y en consecuencia se persigue un objeto o se lo evita,[23] no difiere en principio del que va implícito en el apetito. Lo bueno y lo malo no se distinguen de lo agradable y lo doloroso más que a causa de una información más amplia y una medida más exacta: pero el intelecto no aporta a la deliberación ningún principio de apreciación que le sea propio. El intelecto, la imaginación, la representación, no mueven por sí mismos, sino solamente aplicándose a los objetos del deseo para medirlos y compararlos.[24] El intelecto se hace práctico considerando un fin, poniéndolo por principio de sus cálculos, así es como el intelecto se hace práctico;[25] pero ese fin tiene que ser tomado del deseo: lo que es fin del deseo, esto es principio para el intelecto práctico.[26] Y es que en el ser consciente y razonable, el objeto del deseo (τὸ ὀρεκτόν) no puede ejercer su actividad motriz más que tradu-

[18] *Ibid.*, 431 *b* 7-8: ...λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα.

[19] *Ibid.*, 431 *b* 8-10.

[20] PLATÓN, *Protágoras*, 353c., s., 356 c 357 *b*. Cf. nuestra obra: *La Construction de l'idéalisme platonicien*, pp. 64-65.

[21] *De anima*, III 11, 434 *a* 8-9.

[22] L. ROBIN, *La morale antique*, p. 144.

[23] *De anima*, III 7, 431 *a* 15-16, *b* 8-9.

[24] *Ibid.*, III 11, 433 *a* 20-23: La φαντασία (y también el νοῦς) οὐ κινεῖ ἄνευ ὀρέξεως.

[25] *Ibid.*, 433 *a* 14: νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός.

[26] *Ibid.*, 433 *a* 16: οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ.

ciéndose antes a la representación, es decir, al intelecto o a la imaginación.[27] He ahí por qué Aristóteles puede decir que al parecer dos facultades concurren siempre al movimiento, a saber, el deseo y la representación (o el intelecto), pero que en realidad sólo hay un único principio motor, que es la facultad de desear.[28] La misma opinión expresa en la *Ética a Nicómaco*: "La reflexión, —dice— no mueve por sí misma nada, sino únicamente aplicándose a un fin y haciéndose práctica."[29] Pero, aunque el principio motor sea único, la elección consciente, la preferencia razonada (προαίρεσις), la voluntad moral, suponen sin embargo el concurso de dos factores: el deseo y la reflexión; ella es un intelecto que desea (ὀρεκτικὸς νοῦς) o un deseo reflexionante (ὄρεξις διανοητική).[30]

Crítica del intelectualismo socrático. Tal es la psicología aristotélica de la acción voluntaria: el deseo es ya susceptible de ser elaborado por la reflexión, de elevarse del apetito al anhelo razonado; con todo es irreductible al conocimiento. Por eso se opone Aristóteles a la tesis socrática, según la cual la virtud se reduce a la ciencia: un tal intelectualismo no toma en cuenta para nada la parte irracional del alma[31] constituida por el apetito y el deseo y que, si puede ser dócil al conocimiento,[32] no se reduce por tanto a él. Este carácter irreductible del deseo es manifiesto en la incontinencia (ἀκρασία); el incontinente (ἀκρατής), no es el disoluto (ἀκόλαστος), el que no impone ningún freno a sus apetitos; es el que no consigue dominarlos: sabe que hace mal, pero no logra sobreponerse.[33] El conocimiento está en él dominado por el deseo. Sócrates, principalmente en el *Protágoras*, sostenía que el conocimiento no puede quedar esclavo del deseo, de la pasión en general;[34] en su opinión, nos dice Aristóteles, la incontinencia no se da (ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας): no se cede a las propias pasiones, no se actúa contrariamente al bien, más que por igno-

[27] *Ibid.*, 433 *b* 11-12: τὸ ὀρεκτόν (τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενόν τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι).

[28] *Ibid.*, 10, 433 *a* 9, 17-18: δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα...; 21: ἓν δή τι τὸ κινοῦν τὸ ὀρεκτικόν.

[29] *Ética a Nic.*, VI 2, 1139 *a* 36.

[30] *Ibid.*, 1139 *b* 4-5.

[31] *Ética a Nic.*, VI 13, 1144 *b* 17-21; *Ética a Eud.*, I, 5, 1216 *b* 6-18; Cf. *Magn. Mor.*, I, 1, 1182 *a* 20-22: συμβαίνει οὖν αὐτῷ ἐπιστήμας ποιοῦντι τὰς ἀρετὰς ἀναιρεῖν τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς.

[32] *Ética a Nic.*, I, 13, 1102 *b* 30-31.

[33] *Ibid.*, VII 1, 1145 *b* 12: καὶ ὁ μὲν ἀκρατὴς εἰδὼς ὅτι φαῦλα πράττει διὰ πάθος. En el ἀκόλαστος, por el contrario no hay combate entre el saber y la pasión; la máxima misma está corrompida νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν (*Ibid.*, 3, 146 *b* 22-23). Cf. 9, 1152 *a* 5-6: ambos se rinden ante el placer, ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμενός.

[34] PLATÓN, Protágoras, 352 *b* 353 *a* s.

rancia (δι' ἄγνοιαν).[35] Aristóteles trata de mostrar contra Sócrates cómo es posible que la acción esté determinada por el apetito a despecho del conocimiento; y recurre para ello a su teoría del silogismo práctico.

El silogismo práctico. La acción voluntaria puede considerarse como la conclusión de un silogismo cuya mayor es una proposición universal, una máxima práctica; la menor reconoce que el agente se halla actualmente en una situación o en presencia de objetos que entran dentro de aquella máxima; la conclusión es una acción.[36] ¿Cómo, pues, la conclusión puede ir en contra de la mayor, la acción resistir al conocimiento? Tras una discusión dialéctica en que encara sucesivamente la distinción entre la ciencia y la opinión, entre la ciencia en potencia (o aptitud) y la ciencia en acto, en ejercicio,[37] llega Aristóteles a esta conclusión de psicología concreta: que la menor, suministrada por la sensación actual, puede contener en sí un principio de determinación que. sin oponerse formalmente a la mayor, desemboque en una conclusión que se libere de ella.[38] El entendimiento, recogiendo las lecciones de la experiencia, puede elevarse a esta máxima: que las bebidas espirituosas son perjudiciales (οὐ συμφέρει); pero, en presencia de un licor de esa índole espumante y frío, no pienso ya que es perjudicial, sino que tengo la sensación de que es refrescante. Mi percepción actual, en vez de recordar la máxima de que las bebidas espirituosas son nocivas, me sugiere este otro principio: es útil refrescarse; fórmula que no contradice a la primera máxima, pero que determina, a pesar de todo, una conducta contraria. De este modo el comportamiento del ἀκρατής, la conducta contraria a la máxima razonable, es todavía la conclusión de un silogismo; pero a la mayor dictada por la razón se sustituye otro principio, otra fórmula, que no la contradice en el plano teórico, pero que desemboca prácticamente en una consecuencia contraria. Se observará que esta explicación de la conducta del ἀκρατής revela al mismo tiempo el mecanismo de los sofismas de justificación, por los que se trata de motivar una derogación respecto a una máxima razonable.

El deseo y el bien. Pero toda esta explicación supone que el conocimiento moral elaborado por el entendimiento deja intacta la apreciación subjetiva implicada en la sensación afectiva y expresada por el apetito (del mismo modo el conocimiento objetivo

[35] *Ética a Nic.*, VII 2, 1145 *b* 22-27.
[36] *Ibid.*, VII 3, 1146 *b* 35-1147 *a* 7; *De motu animalium*, 7, 701 *a* 8-36.
[37] *Ética a Nic.*, VII 3, 1146 *b* 24-35; 1147 *a* 10-24.
[38] *Ética a Nic.*, 1147 *a* 24-*b* 5.

de la magnitud y la distancia de los astros no reacciona sobre nuestra percepción de su tamaño aparente, sobre nuestra evaluación espontánea de su distancia).[39] Ahora bien, ello nada tiene de sorprendente si la única función del intelecto práctico es comparar placeres y dolores, bienes y males meramente empíricos, si se limita a prever y a mesurar, si no aporta ningún principio de apreciación autónomo. ¿Cómo podría la evaluación de una ventaja lejana, un conocimiento tan abstracto, prevalecer sobre la solicitación presente del apetito?[40] Para que el intelecto pueda imponer su ley a los apetitos sensibles, no debe limitarse a darnos previsiones, informaciones: tiene que transformarnos: es preciso que nos revele un bien irreductible a los bienes sensibles, un bien que deseemos porque nos es conocido como tal, y no que nos parezca tal porque lo deseemos.[41] La metafísica de Aristóteles no ignora que el objeto primero de la voluntad es el inteligible supremo;[42] pero el análisis psicológico considera con predilección la elaboración de los móviles empíricos, y este punto de vista empírico tira a entorpecer las exigencias de la reflexión ética.

[39] Cf. Espinosa, *Ética,* IV 1, escolio.

[40] Id., *ibid.,* IV 16, y 62, escol.: "unde fit, ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit... Atque adeo mirum non est, si... facilius rerum cupiditate, quae in praesentia suaves sunt, coerceri potest". Aristóteles mismo (*Ética a Nic.,* VII 5, 1147 *a* 18-24) subraya el carácter verbal del conocimiento moral en el apasionado.

[41] *Metafísica,* Λ 7, 1072 *a* 29: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις.

[42] Cf. aquí mismo, p. 137, nota 20.

QUINTA PARTE

LA VIDA HUMANA

CAPÍTULO I

EL PROBLEMA MORAL

El fin supremo. Al examinar la actividad voluntaria, Aristóteles considera que el deseo es irreductible al conocimiento: la deliberación se reduce a un cálculo que pone en la balanza los placeres y las penas; el bien, objeto de la βούλησις, no se distingue del placer, objeto del apetito, más que por una estimación más exacta, fundada en una información más amplia. Aristóteles parece, pues, atenerse al criterio del empirismo utilitario, adoptado ocasionalmente por Sócrates en el *Protágoras*; pero cuando plantea el problema moral en su generalidad, al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, adopta ante todo un punto de vista que corresponde al idealismo platónico: se pregunta cuál es el bien supremo y absoluto que es el fin de todas nuestras actividades. "Con razón, dice, se ha defendido el bien: lo que todos anhelan" (οὗ πάντ' ἐφίεται). Si cada una de las actividades particulares, cada una de las técnicas tiene su fin específico (la medicina tiene por fin la salud, el arte militar la victoria, el del financista la riqueza), cada uno de esos fines no es buscado más que a título de medio para conseguir otro fin más elevado; y así, todos los fines particulares se subordinan jerárquicamente a un fin supremo único, que no es ya medio para otro fin ulterior, sino que es buscado por sí mismo, y todos los demás por él. Sin lo cual, sin ese fin único y absoluto, la facultad de desear se ejercería en el vacío y en vano (ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν τὴν ὄρεξιν). Ese fin se denomina el bien supremo o absoluto (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον).[1]

Diversidad de las concepciones acerca de la felicidad. Así definido el objeto de la investigación, si se pregunta Aristóteles cuál es ese bien más excelso (ἀκρότατον) entre los objetos de la voluntad, todos, tanto la multitud como los más selectos, estarán de acuerdo en responder que lo es la felicidad (τὴν εὐδαιμονίαν); pero es un acuerdo puramente verbal (ὀνόματι... ὁμολογεῖται);

[1] *Ética a Nicómaco,* I 1, 1094 *a* 1-22. Cf. PLATÓN, *Lisis,* 219 *c.*

las divergencias reaparecen cuando se trata de precisar en qué consiste la felicidad. Cada cual la concibe a su manera: para unos reside en el placer, para otros en la riqueza; para otros, en la gloria; ocurre incluso que el mismo individuo la concibe diversamente según las circunstancias: si está enfermo, ansía por encima de todo la salud; si es pobre, la riqueza. No obstante, hay quienes pretenden que al margen de esos distintos bienes que ansían los hombres, hay otro, un bien en sí mismo, principio de todo lo demás y causa de que sean ellos buenos.[2] Hay, pues, por una parte, concepciones subjetivistas de la felicidad, que corresponden a la diversidad de las índoles humanas: así, una tradición pitagórica, reanudada por Platón, distinguía afanosos del placer o de la riqueza (φιλοχρήματοι), afanosos de la gloria (φιλότιμοι) y afanosos de la sabiduría (φιλόσοφοι); [3] y por otra parte, una concepción que afirma la objetividad de un bien ideal y absoluto, trascendente a todos los bienes empíricos, y en el cual se reconoce la Idea del Bien de Platón.

¿Cuál es la actitud de Aristóteles a propósito de esas dos clases de concepciones? En lo que concierne a las primeras, denuncia la insuficiencia de la mayor parte de ellas: hacer del placer el fin de la vida es rebajarse a nivel de los animales; la riqueza no es, evidentemente, más que un medio y no puede constituir un fin; la afición a los honores hace nuestra felicidad dependiente de otros; además, no buscamos la estima pública más que para convencernos de nuestro propio valor; es, pues, más bien en éste en el que consistiría nuestra dicha. En cuanto a la sabiduría contemplativa, Aristóteles remite su examen para más adelante; verá en ella la felicidad suprema, una felicidad sobrehumana, que se situará por encima de la excelencia del ciudadano y de los éxitos del hombre de acción; pero es el método seguido por Aristóteles en el estudio de las cuestiones morales lo que de momento nos interesa.[4]

La idea del bien. En lo que atañe a la concepción platónica de un bien universal y absoluto, sabido es que Aristóteles, pese al apego a su maestro y sus antiguos condiscípulos, se declara constreñido a repudiarla: la amistad tiene que ceder el paso ante la verdad.[5] No podría haber una noción universal del bien como no hay tampoco un concepto general del ser. El bien, como el ser, no es un género, sino un término trascendental; no tiene una

[2] *Ibid.*, 4, 1095 *a* 14-28.

[3] PLATÓN, *Fedón*, 68 *b c*, 82 *c* Cf. R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique.*

[4] *Ét. Nic.*, I 5, 1095 *b* 14-1096 *a* 10.

[5] *Ibid.*, 6, 1096 *a* 11-17. Cf. aquí mismo, p. 25, n. 2.

unidad genérica, sino solamente una unidad de analogía. El bien, como el ser, se manifiesta en todas las categorías: en el τί, es Dios o el intelecto; en la cualidad, son las virtudes; en la cantidad, el justo medio (τὸ μέτριον); en la relación, lo útil; en el tiempo, la ocasión (καιρός); en el lugar, la morada templada (δίαιτα), etcétera. Por tanto, prosigue Aristóteles, no hay una ciencia del bien en general, y hasta considerado en una sola categoría, el bien depende a veces de distintas ciencias: la ocasión, en la guerra, es reconocida por la estrategia; en la enfermedad, por la medicina; el justo medio en la alimentación es determinado por la medicina; en los ejercicios corporales, por la gimnasia.[6]

Si se pregunta, sin embargo, por qué no puede haber una ciencia del bien en cuanto tal, como hay una ciencia del ser en cuanto ser, responderá Aristóteles que no sería de ninguna utilidad. Aun admitiendo que hubiese un bien cogido en su unidad, predicado común o entidad separada y subsistente,[7] un tal bien no sería algo que pudiera realizar y conquistar el hombre. Pero acaso, se alegará, el conocimiento de este bien ideal y trascendente sirviera para la determinación de los fines concretos propuestos a nuestra acción: vendría a ser como un paradigma capaz de orientar la investigación. Un tal razonamiento, lo reconoce Aristóteles, no deja de tener su fuerza persuasiva; pero claro es que en la práctica las distintas artes, aplicadas todas ellas a la realización de algún bien particular (salud, victoria militar), no se cuidan del bien en general; aún más, no es por la salud en general por lo que el médico se preocupa, sino por la del hombre y hasta por la de tal o cual individuo.[8]

El empirismo moral. Tales observaciones denotan en Aristóteles una gran desconfianza respecto de las consideraciones abstractas y las especulaciones *a priori* en el terreno de la práctica. Sería quimérico, a su modo de ver, tratar de introducir en ese ámbito métodos de demostración y exigencias críticas que sólo en los estudios teóricos son valederos: si no se puede contentar en geometría con la simple persuasión, a la inversa, tampoco en el orden práctico debe pedirse al orador que demuestre sus asertos.[9] En este ámbito, en que la complejidad es máxima, no se puede partir de principios *a priori;* hay que apoyarse en las más constantes enseñanzas de la experiencia: es en los hechos donde reside el principio (ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι); y si se comprueba que tal o cual

[6] *Ibid.*, 1096 *a* 17-34.

[7] *Ibid.*, 1096 *b* 32-33: εἰ γάρ καὶ ἔστιν ἕν τι καὶ κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν τι αὐτὸ καθ' αὑτό...

[8] *Ibid.*, 1096 *b* 33-1097 *a* 13.

[9] *Ibid.*, 3, 1094 *b* 23-27.

conducta, tal o cual género de vida, es de hecho el que conviene al hombre de bien y con el cual encuentra él su dicha, no habrá que indagar ya el porqué (οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι).[10]

Síguese de ello que el método en moral no puede ser rigurosamente científico; sería más bien dialéctico, consistente en inferir la verdad del cotejo de las opiniones de los hombres más experimentados y sabios.[11] El empirismo de Aristóteles parece pues rechazar las exigencias *a priori* de la razón práctica, el ideal formal de Platón; lo que hay que retener, por lo menos, de su método, es la necesidad de tomar en cuenta la experiencia, es decir, las posibilidades de la naturaleza humana, las condiciones de la vida social, para llenar el ideal con quehaceres precisos. Sin ese contacto con la vida y la experiencia, la especulación moral corre el riesgo de erigir en categoría de absolutos reglas puramente abstractas, engendrando así el fanatismo o desalentando, por el contrario, la buena voluntad.

El bien del hombre. Esa preocupación por lo concreto que caracteriza la moral de Aristóteles, lo induce a precisar que el objeto de la ética es definir el bien del hombre, esto es, un bien práctico realizable, y realizable por el hombre. Se puede llegar a esa definición preguntándose cuál es la función del hombre (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου). Platón había mostrado, en efecto, hacia el final del libro I de la *República* (352 *d*-353 *e*), que el bien de un ser cualquiera (útil, órgano, artesano, animal doméstico), lo que hace bueno al útil, bueno al obrero, bueno al caballo y hasta buenos unos ojos, es la cualidad, la virtud o excelencia propia (οἰκεία ἀρετή), que los hace aptos para cumplir cada uno su función propia (οἰκεῖον ἔργον). Ahora bien, la función o actividad propia del hombre no puede ser más que la actividad del alma razonable, la que lo distingue del animal, como la sensación distingue al animal de la planta. En consecuencia, la virtud del hombre es su aptitud para la vida razonable; es esa aptitud la que lo hace bueno, y su dicha no puede consistir más que en el ejercicio de esa aptitud o, lo que es lo mismo, en la vida razonable misma. Se podrá definir, por tanto, la felicidad: la actividad del alma ejerciéndose conforme a la virtud: ψυχῆς ἐνέργεια... κατ' ἀρετήν.[12]

10 *Ibid.*, 4, 1095 *b* 2-7.

11 *Ibid.*, VI 12, 1143 *b* 11: ὥστε δεῖ προσέχειν τῶν ἐμπείρων καὶ πρεσβυτέρων ἢ φρονίμων ταῖς ἀναποδείκτοις φάσεσι καὶ δόξαις οὐχ ἧττον τῶν ἀποδείξεων.

12 *Ibid.*, I 7, 1097 *b* 22-1098 *a* 16.

CAPÍTULO II

LA VIRTUD

La virtud, actitud de la voluntad. No cabe formarse, pues, una idea exacta de la felicidad del hombre sin considerar su naturaleza y su excelencia, sin estudiar antes el concepto de la virtud. ¿Qué es la virtud? ¿Es una afección (πάθος), una potencia (δύναμις), o un *habitus* (ἕξις)? Tiene que ser uno de los tres, ya que todo lo que se halla en el alma corresponde a uno u otro de dichos géneros. Las afecciones son el apetito, la cólera, el miedo, la audacia, la envidia, el gozo, el amor, el odio, el disgusto, los celos, la piedad: en una palabra, todos los estados ligados con el placer o el dolor; las potencias son las que nos hacen capaces de experimentar esas afecciones (por ejemplo, la irascibilidad es una predisposición para la cólera); los *habitus* son aquello por lo cual nos comportamos bien o mal, por ejemplo, si en cuanto a la cólera nos mostramos violentos o cobardes, nos comportamos mal; si nos mostramos moderados, nos comportamos bien. Ahora bien, es evidente que la virtud no se clasifica ni entre las afecciones ni entre las potencias: las afecciones son movimientos involuntarios; las potencias, disposiciones naturales. Por lo tanto, ni las unas ni las otras podrían merecernos elogio o censura. La virtud, a causa de la cual se nos califica de buenos o malos, supone a la vez una disposición permanente (en contraposición a la afección, que es un movimiento pasajero) y uno elección voluntaria (por lo cual se distingue de la disposición natural); así, pues, no puede ser más que un *habitus*, una manera de comportarse respecto de las afecciones, una actitud permanente de la voluntad, una preferencia habitual o hábito preferencial: ἕξις προαιρετική.[1]

El "justo medio". Para determinar con más precisión esa actitud, recuérdese que la virtud del hombre, lo que lo hace bueno, es su aptitud para cumplir bien su función propia.[2] Ahora bien,

[1] *Ética a Nic.*, II 5, 1105 *b* 19-1106 *a* 12; 6, 1106 *b*.

[2] *Ibid.*, II, 6, 1106 *a* 22: ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἡ ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.

como lo había mostrado Platón, todo artífice que ejerce bien su oficio, que cumple bien su función, realiza en su obra un orden (κόσμος), una armonía, una proporción de la cual resulta la perfección del conjunto.[3] Una obra acabada, perfecta, dice también Aristóteles, es aquella a la cual no se le puede ni quitar ni agregar nada, que representa, por tanto, un justo medio entre el exceso y el defecto; así, pues, la perfección tiene como expresión matemática la proporción. Ésta resulta constituida esencialmente por un término medio, que equidista de los extremos, que está en una misma relación con los dos extremos: $\frac{a}{m} = \frac{m}{b}$; la proporción consiste en una igualdad de relaciones (ἰσότης λόγων) y, a este respecto, analiza una exactitud que no podría ser mayor. Asimismo, la virtud del hombre consiste en evitar en las afecciones y en la conducta (περὶ πάθη καὶ πράξεις) el exceso y el defecto; aspira a un justo medio;[4] pero éste es a la vez una cumbre, un fastigio que separa las vertientes opuestas de los vicios.[5] Así, el coraje es una actitud moderada con respecto a los sentimientos de confianza y de temor; es un medio entre la cobardía y la temeridad. La templanza consiste en guardar el justo medio en los apetitos nutritivos y sexuales; el exceso en este ámbito es intemperancia (ἀκολασία), el defecto, insensibilidad. La liberalidad se manifiesta en una forma de donar y de recibir riquezas igualmente alejada de la avaricia que de la prodigalidad.[6] La justicia, que ha de ejercerse en la distribución de los bienes entre los ciudadanos o en las transacciones entre los particulares, aspira a instaurar la igualdad entre personas del mismo mérito (justicia *distributiva*, διανεμητικόν), a reparar la desigualdad que resulta de la violación de los contratos o de la violencia (justicia *restitutiva*, διορθωτικόν),[7] a proporcionar, en fin, las retribuciones con los servicios (justicia *conmutativa*);[8] se opone principalmente a la πλεονεξία, a la ambición desmedida.[9] En todos estos casos un ideal eminente, al cual se falta por exceso o por defecto; la teoría del justo medio no equivale, pues, a un elogio de la mediocridad; proviene del idealismo matemático de Platón y los pitagóricos, que consideraban el

[3] PLATÓN, *Gorgias*, 503 *d* 504 *a*.

[4] *Ética a Nic.*, II 6, 1106 *a* 26-*b* 18: ...τοῦ μέσου ἂν εἴη στοχαστική (15-16).

[5] *Ibid.*, 1107 *a* 6: κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι λὲγοντα μεσότης ἐστὶν ἡ ἀρετή, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης.

[6] *Ibid.*, II 7, 1107 *a* 33-*b* 16.

[7] *Ibid.*, V 2, 1130 *b* 30-1131 *a* 9, y los capítulos 3 y 4.

[8] *Ibid.*, V 5, 1132 *b* 21 s.

[9] *Ibid.*, V 1, 1129 *a* 32-*b* 10.

universo como un κόσμος, unido por la proporción, y que ofrecía un modelo a la actividad moral del hombre.[10]

Las circunstancias. Para determinar prácticamente ese justo medio, hace notar con cuidado Aristóteles, no basta considerar cada acción en abstracto y en sí misma; hay que tomar en cuenta el sujeto a quien ella incumbe y las condiciones en que se realiza. La fórmula matemática del ideal moral tiene que determinar su contenido respecto de las circunstancias. Así, en medicina (donde se imponen igualmente consideraciones concretas e individuales), no se fijará uniformemente la cantidad de alimentos. Si diez minas de carne por día es demasiado y dos minas es poco, no se prescribirá a todos seis minas; sería demasiado para un gimnasta debutante y poco para un atleta como Milón. No es el medio absoluto, sino una media relativa a cada uno de nosotros, lo que prescribe la virtud. Así, el miedo y la confianza, la cólera, la piedad, y en general el placer y el dolor, pueden experimentarse excesiva o deficientemente; en ambos casos no está bien; pero experimentarlos cuando se debe, a propósito de lo que se debe, respecto de quien se debe y por los motivos debidos y en la forma debida, he ahí el medio y la perfección: he ahí lo propio de la virtud.[11]

La sensatez. Se concibe fácilmente que si la determinación del justo medio tiene que tomar en cuenta condiciones tan complejas, no puede ella resultar de la aplicación pura y simple de una fórmula; exige discernimiento, un pensamiento flexible y firme, el vigor de un juicio que se ejerce al contacto de la experiencia, es decir, lo que comúnmente se denomina la *sensatez.* La moralidad no puede prescindir de un ideal formal; pero no puede caber tampoco en fórmulas hechas; tiene como medida, no un sistema de principios abstractos, sino una conciencia viva, enamorada de la armonía ideal y preocupada a la vez por la complejidad de lo real. Así, pues, el hombre sensato (ὁ φρόνιμος), dotado de sensatez moral, es el que pasa a ser regla y medida (κανὼν καὶ μέτρον) de la moralidad.[12] Es él al cual se refiere la definición en la cual se resume el análisis del concepto de la virtud: "La virtud es, pues, una actitud de la voluntad que se mantiene en un justo medio respecto de nosotros, definido racionalmente y tal como la definiría un hombre sensato".[13]

10 Platón, *Gorgias* 507 *e* 508 *a; Timeo,* 47 *b c.* Acerca de la imposibilidad de sobrepasar, sin caer en defecto, el ideal definido por la proporción, cf. *República* I, 349 *e* 530 *c.*

11 *Ética a Nic.,* II 6, 1106 *a* 26-*b* 23.

12 *Ibid.,* III 4, 1113 *a* 33.

13 *Ibid.,* II 6, 1106 *b* 36: Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μησότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λογῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.

Esta definición, como se ve, acoge tanto el ideal racional como la experiencia moral; no se opone radicalmente al idealismo moral de Platón; pero pone el acento en las condiciones concretas de la acción humana, las que Platón no había tampoco descuidado.[14] En cambio, al hacer de la virtud una actitud de la voluntad, irreductible al conocimiento, Aristóteles se opone radicalmente al intelectualismo socrático.

Los factores de la virtud. El intelectualismo socrático procede de un debate suscitado por la Sofística: ¿puede enseñarse la virtud? Tres hipótesis acerca del origen de la virtud se formulan en la cuestión inicial del *Menón:* ¿es ella objeto de enseñanza (διδακτόν), o fruto del ejercicio (ἀσκητόν), o un don de la naturaleza (φύσει)?[15] Aristóteles encara sucesivamente esas tres hipótesis: se hacen buenos, piensan los unos, por naturaleza (φύσει); según otros, por costumbre (ἔθει); y en opinión de otros, en fin, por enseñanza (διδαχῇ).[16] Para resolver este problema, Aristóteles va a ser guiado por esta idea de sentido común, que la virtud y el vicio, a causa de los cuales se dice que somos buenos o malos, no pueden menos de ser voluntarios.

Voluntario o involuntario. La acción voluntaria (τὸ ἑκούσιον) se define por oposición a la acción forzosa, aquella cuyo principio es exterior al agente; las acciones, por el contrario, cuyo principio está en nosotros (ἐν ἡμῖν), las que dependen de nosotros (ἐφ' ἡμῖν) se dice que son voluntarias; es esto algo en lo cual están de acuerdo la conciencia de cada uno y la opinión de los legisladores.[17] Tomada en todo su vigor, esta distinción coincide con la que establece la *Física* entre movimientos naturales y movimientos forzosos;[18] así entendida, como pura espontaneidad, la voluntad se daría incluso en los niños y en los animales, y no sería por tanto condición suficiente para la moralidad, para lo que nos hace dignos de alabanza o de censura; por voluntario, habrá pues que entender particularmente lo que es objeto de preferencia, de elección deliberada (προαιρετόν).[19] Así se excluye del dominio de la moralidad:

1º Todo lo que está debajo de la deliberación y no es más que un don de la naturaleza. (Así es exterior a la virtud lo que

[14] Cf. Principalmente *República,* VI 484 *d;* VII 520 *c* 539 *e; Filebo,* 62 *a c,* y la noticia de A. Dies, editor de este diálogo en la col. G. Budé, pp. LXXVII-LXXIX.

[15] Platón, *Menón,* 70 *a.*

[16] *Ética a Nic.,* X 10, 1179 *b* 20-21; cf. I, 1099 *b* 9-10.

[17] *Ibid.,* III 1; 7, 1113 *b* 20 s.

[18] *Física,* IV 8, 215 *a* 1-4. Cf. aquí mismo, p. 126.

[19] *Ética a Nic.,* III 2, 1111 *b* 4-1112 *a* 17.

es solamente δύναμις, predisposición involuntaria a experimentar particularmente tal o cual afección, como la cólera o el temor; hay que distinguir de ella también las φυσικαὶ ἕξεις, esas disposiciones innatas que son como la base física de las virtudes, ese coraje irreflexivo o sea sobriedad del temperamento que pueden encontrarse en los niños o en los animales, pero que no tienen mérito ni son propiamente virtudes más que cuando están regidas por la inteligencia.) [20]

2º Lo que queda más allá de la deliberación, es decir, el saber teórico, el conocimiento del orden necesario de las cosas. Efectivamente, no se delibera más que sobre lo que es contingente y depende del hombre.[21]

Ciencia, producción y acción. Tal es la base de la distinción entre las ciencias teóricas y aquellas que Aristóteles denomina las ciencias poéticas o prácticas: lo que constituye propiamente el objeto de la ciencia (ἐπιστητόν), es lo necesario, lo que no puede ser de otro modo; [22] en lo que puede ser de otro modo se distingue en seguida lo que es objeto de producción (ποιητόν) y lo que es objeto de acción (πρακτόν). La producción (ποίησις) tiene como finalidad un objeto exterior por realizar; no ocurre lo mismo con la acción (πρᾶξις), que no tiene otra finalidad que el *bien obrar*; ésta tiene en sí misma su fin: ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος.[23] Las ciencias poéticas, hace notar en otro lugar Aristóteles, tienen por principio la inteligencia (νοῦς) o la técnica (τέχνη), o la potencia (δύναμις), que reside en el autor (ἐν τῷ ποιοῦντι); el de las ciencias prácticas es la elección consciente (προαίρεσις), que reside en el agente.[24]

Virtud y reflexión. La virtud, que tiene un carácter moral y nos hace dignos de elogio, supone por tanto la elección reflexionada, la deliberación, la voluntad; no podría, por consiguiente, reducirse a un don de la naturaleza; aunque tiene como base una disposición natural, debe agregarse a esta disposición, para constituir la virtud y merecernos el elogio, un elemento intelectual. Pero ese factor intelectual de la virtud es irreductible al saber teórico: depende del intelecto práctico; además, hay que guardarse de reducir la virtud a su componente intelectual. No hay que otorgar, como lo hacía Sócrates, al conocimiento un poder de determi-

[20] *Ibid.*, VI 13, 1144 *b* 1-14.

[21] *Ibid.*, III 3, 1112 *a* 18-30: βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ πρακτῶν. Cf. VI 5, 1140 *a* 31-33.

[22] *Ibid.*, VI 3, 1139 *b* 18-24.

[23] *Ibid.*, 2, 1139 *a* 27-*b* 5; 4-5, 1140 *a* 1-*b* 7.

[24] *Metafísica*, E 1, 1025 *b* 22-24.

nación absoluta respecto de la voluntad y declarar involuntario todo vicio; pues con ello se retira también toda significación al elogio o la censura, sustrayendo al hombre la paternidad de sus acciones.[25] La moralidad, según Aristóteles, tiene como condición la libertad del querer; y ésta, a su juicio, es inseparable de la contingencia, a lo menos en el hombre; sólo en los seres puramente razonables, como los astros y los Dioses, se identifica la actividad con la plena determinación intelectual.[26]

Virtud y técnica. Sin embargo, en el hombre mismo la virtud constituye un límite a la indeterminación del querer. Si ella se manifiesta en la elección voluntaria, no por eso deja de ser en sí misma una manera de ser, una disposición permanente, una ἕξις. La ἕξις, en el sentido técnico del término, es una potencia segunda; se distingue de la potencia pura y simple (δύναμις) en que no es capaz de efectos opuestos; sólo se actualiza en una dirección determinada.[27] La ciencia, en cuanto aptitud distinta de su ejercicio, se toma como ejemplo de una ἕξις.[28] Ahora bien, había hecho notar ya Platón, el que está instruido en una ciencia no puede actuar más que según dicha instrucción: el músico no puede actuar más que musicalmente y el médico medicinalmente, el gramático no puede menos de escribir correctamente; o si comete una falta, lo hace expresamente, y en ello mismo demuestra su superioridad sobre el iletrado, comete involuntariamente las faltas.[29] Por donde se ve, sin embargo, que la ciencia, considerada desde el punto de vista de la técnica, conserva todavía algo de la ambigüedad de la δύναμις. Toda técnica es utilizable para fines opuestos: se necesita la misma competencia para curar a un enfermo que para hacer que muera secretamente.[30] No ocurre lo mismo con la virtud; ésta no es en modo alguno una δύναμις; excluye toda ambigüedad de utilización; más bien que a la medicina, igualmente capaz de arruinar que de conservar la salud, es a la salud misma a la que es comparable. Así como el hombre sano no puede tener el andar de un enfermo, también el hombre

[25] *Ética a Nic.*, III 5, 1113 *b* 14-19.

[26] Cf. *De Caelo*, II 12, 292 *a* 20-*b* 24.

[27] *Ética a Nico.*, V 1, 1129 *a* 13-5: δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι, ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ. Cf. TRENDELENBURG, *De anima* (2ª ed., 1877), p. 254.

[28] Cf. BONITZ, *Intex arist.*, 261 a 13-14: *itaque* ἕξεως *exempla imprimis* ἐπιστῆμαι *et* ἀρεταί *sunt.* Pronto veremos por qué, en el texto citado en la nota precedente, se asimila, por el contrario, la ciencia a la δύναμις.

[29] PLATÓN, *Gorgias,* 460 *b c,* e *Hipias el menor,* pásim. — Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eud.*, I, 5, 1216 *b* 7-9.

[30] PLATÓN, *República,* I 333 *e*-334 *b*.

justo es incapaz de cometer la injusticia;[31] y si la justicia puede ejercerse por medio de acciones diferentes según la diversidad de las circunstancias (hay casos en que el valor consiste en huir y arrojar las armas),[32] no por eso es menos cierto que en una situación dada hay una cierta conducta que es la exigida por la justicia; apartándose de ella se es injusto, al paso que arruinando secretamente la salud de un enfermo el médico no por ello deja de ser un médico hábil. De ahí proviene que desde el punto de vista de la técnica el que perjudica voluntariamente sea superior al desmeñado que causa el perjuicio sin quererlo.[33]

De una consideración análoga extraía Sócrates en el *Hipias menor* la conclusión paradójica de que quien es voluntariamente injusto, si existe, vale más que quien lo es involuntariamente[34] Quería significar con ello que el hombre voluntariamente injusto no existe, que nadie hace el mal a sabiendas, sino sólo por ignorancia. Si el justo no puede actuar injustamente, si es incapaz de cometer la injusticia, es que según el Sócrates platónico, el conocimiento de los valores y de los fines, de las exigencias del bien y de lo justo, determinan infaliblemente la voluntad, al mismo tiempo que, a diferencia en esto del conocimiento de los medios, que es propio de la técnica, prescribe sin ambigüedad la conducta. Para Aristóteles, por el contrario, lo que determina la conducta del hombre bueno, lo que lo hace incapaz de acciones contrarias a la virtud, es una disposición permanente del carácter.

Virtud y carácter. Si es solamente por medio de las acciones voluntarias como se puede incurrir en el elogio o la censura, es necesario además, para que pueda decirse que un hombre es bueno o malo, que su voluntad haya contraído una predisposición permanente para elegir el bien o el mal; su valor moral depende menos de los actos aislados que de esa disposición permanente: "No basta que la acción misma tenga un carácter tal (πως ἔχῃ) para que la conducta sea justa o buena; es preciso que el agente mismo actúe con tales disposiciones (πως ἔχων): ante todo, que actúe a sabiendas (εἰδώς); en segundo lugar, que proceda en virtud de una decisión consciente (προαιρούμενος), y que prefiera esa acción por sí misma; finalmente, que actúe en virtud de una disposición firme e inquebrantable".[35] Las acciones particulares no son virtuosas más que porque emanan de una tal disposición, porque

[31] *Ética a Nic.*, V 1, 1129 *a* 15-17.
[32] Platón, *República*, I, 331 *e*; *Laques*, 191 *a-e*.
[33] *Ética a Nic.*, VI 5, 1140 *b* 22-23.
[34] Platón, *Hipias el menor*, 376 *b*.
[35] *Ética a Nic.*, III 8, 1105 *a* 28-33.

se las ha cumplido como las cumpliría un hombre bueno:[36] así, la liberalidad consiste, no en la abundancia de las cosas que se donan, sino en la disposición de quien las da.[37]

Virtud y ejercicio. Si tal es la índole de la virtud, se ve que el saber no es el factor principal de su formación, sino que es a fuerza de realizar acciones conformes a la virtud como se llega a ser virtuoso.[38] La virtud, lo hemos visto, tiene su base en ciertas disposiciones naturales; pero éstas tienen necesidad de ser aclaradas por el conocimiento para que den lugar a elecciones reflexionadas, a acciones morales, y la virtud no se constituye como disposición permanente más que por el ejercicio. La virtud moral, la virtud ética o virtud del carácter (ἦθος), es fruto del hábito (ἔθος); así, a la inversa de las facultades naturales, en las cuales la potencia precede al acto (la vista condiciona la visión, el oído la audición), la virtud sólo se adquiere por el ejercicio, como la habilidad manual; en este terreno la potencia o aptitud es resultado de la acción.[39] Síguese de ello que si la calificación moral no se dirige más que a la acción voluntaria, la moralidad perfecta sólo se adquiere cuando la voluntad misma se ha convertido en naturaleza.[40]

Virtudes éticas y virtudes dianoéticas. Se ve, pues, que Aristóteles reconocía una parte a los tres factores a los que se ha tratado de reducir la virtud, a saber: la naturaleza (φύσις), la costumbre (ἔθος) y la razón (λόγος).[41] La parte de esta última es el determinar la justa medida en que debe observarse la conducta. Aristóteles admite que en el alma humana cabe distinguir dos partes: una racional y otra irracional, constituida por el apetito y el deseo, pero capaz de obedecer sin embargo los consejos de la razón.[42] En esta distinción estriba la de las virtudes éticas, virtudes morales o del carácter (ἦθος), y las virtudes dianoéticas, virtudes intelectuales o del pensamiento.[43] Entre estas últimas la más elevada, la *sophia,* que es la forma suprema del conocimiento teórico, se ejerce solamente en la vida contemplativa y parece situarse por lo tanto más allá de la moral;[44] no ocurre lo mismo

[36] *Ibid.,* 1105 *b* 5-9.
[37] *Ibid.,* IV 2, 1120 *b* 7-9.
[38] *Ibid.,* III 8, 1105 *b* 9-18.
[39] *Ibid.,* II 1.
[40] *Retórica,* I 11, 1370 *a* 7: ὅμοιον γάρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει. Cf. *De Memoria,* 2, 452 *a* 27.
[41] *Política,* VII 13, 1332 *a* 40.
[42] *Ética a Nic.,* I 13, 1102 *a* 26 s., *b* 13 s.
[43] *Ibid.,* 1103 *a* 3-10.
[44] *Ibid.,* VI 7, 1141 *a* 9-*b* 8.

con la prudencia (φρόνησις), que es esencialmente un conocimiento práctico, relativo a la acción y a los objetos de la deliberación; es la virtud del hombre sensato (φρόνιμος), la sensatez moral, la que determina concretamente la conducta ideal tomando en cuenta las circunstancias particulares y las lecciones de la experiencia moral.[45] Es por tanto evidente que la prudencia, virtud intelectual, es indispensable para la constitución de las virtudes morales; es ella la que, fijando a la acción su fórmula correcta (ὀρθὸς λόγος), hace de una feliz disposición natural una virtud propiamente dicha (κυρία ἀρετή); sin la prudencia no hay coraje, sino una suerte de intrepidez natural, que se advierte también en los animales.[46] Sin embargo, vamos a ver que inversamente la prudencia no puede ser con independencia de la virtud moral.

La prudencia. Efectivamente, la prudencia, tomada en su esencia intelectual, se reduciría a una cierta potencia o aptitud (δύναμις), que se denomina habilidad (δεινότης): es una destreza para disponer los medios con que alcanzar el fin que se propone; pero, como toda potencia, es susceptible de uso ambiguo, capaz de efectos contrapuestos. Si el fin que se propone es honesto, la habilidad es laudable; si es vil, se vuelve dañosa y se denomina entonces granujería (πανουργία).[47] La relación entre la prudencia y la habilidad es en cierto modo la misma que entre una virtud moral y la disposición natural que le sirve de base. Para que la habilidad fructifique en prudencia en vez de degenerar en bellaquería, es necesario que ella misma reciba una regla. Pero parece ser que en tal caso la regla no puede provenir más que de la virtud de la moral misma: [48] es decir, que la habilidad no desemboca en virtud de prudencia sino ejerciéndose en un alma cuyas tendencias han sido orientadas hacia el bien por la educación, en una alma formada por las costumbres en las virtudes morales.[49] Ya Platón había insistido en la necesidad de la educación, si no para injertar en el alma la capacidad de ver para preparar al menos la liberación de ésta, para preservar al intelecto de quedar escla-

[45] *Ibid.*, 1141 *b* 9-17. Esta distinción de la prudencia práctica y de la sabiduría contemplativa no aparece más que en la *Ética a Nicómaco.* En la *Ética a Eudemo* (I 4, 1215 *b*), como en el *Protréptico* (fr. 6 Walzer = JAMBL., *Protr.*, 7, p. 43, 20-21 Pistelli) y en el platonismo, la φρόνησις, que regula la conducta, atañe a la contemplación de las realidades eternas. Por eso W. JAEGER (*Aristoteles*, p. 82-85, 248-250) ha reconocido en la *Ética a Eudemo* un primer estado de la ética aristotélica, intermedio entre el *Protréptico* y la *Ética a Nicómaco.*

[46] *Ética a Nic.*, VI 13, 1144 *b* 1-17.

[47] *Ibid.*, 12, 1144 *a* 23-36.

[48] *Ibid.*, 1144 *a* 36, *b* 30-32.

[49] *Ibid.*, X 10.

vizado por las pasiones antes de que haya podido contemplar el bien y la verdad. Como somos todos "niños antes de ser hombres", la heteronomía, la docilidad a unos "preceptores" honestos es la vía normal de acceso a la autonomía; y hasta una vez que hayamos captado el Bien, será la organización moral de nuestras tendencias, el equilibrio de un alma sosegada, lo que nos garantiza su visión asegurada.[50] Aristóteles vio perfectamente, siguiendo a Platón, hasta qué punto un firme fundamento moral, una disciplina de los apetitos era imprescindible para la rectitud del juicio; pero (y es ésta su principal diferencia con el idealismo platónico) no reconoció la autonomía del juicio práctico. A la habilidad transformada en prudencia no le reconoce todavía otra misión que la de adaptar los medios a los fines. Los fines de la conducta no son, a sus ojos, objeto de conocimiento ni de deliberación. "No se delibera —dice— sobre los fines, sino sobre los medios relativos a los fines."[51] Así, la finalidad propuesta a la voluntad moral no está definida por la prudencia. "El fin mismo, escribe Rodier, no es el objeto de la deliberación: se lo quiere o no se lo quiere. Pero una vez propuesto ese fin, corresponde a la prudencia indicar los medios para conseguirlo."[52] Ese fin, cuando es correcto, nos lo impone la virtud misma; pero la virtud, si no es ilustrada acerca de los fines por la prudencia, ¿no se reduce a una disposición ciega?

La deliberación. Aristóteles, en su oposición al idealismo moral, aparece como el precursor de los que han sostenido en nuestro tiempo que no hay ciencia de los fines. No se puede, dicen, demostrar que un fin se imponga absolutamente a nosotros, que deba ser querido por nosotros; la única manera de probar que un objeto merece ser tomado por fin, es mostrar que constituye un medio para conseguir un fin ulterior, supuestamente deseado; no se puede demostrar un *deber* sin apoyarse en un *querer* previamente dado.[53] Pero, lo que caracteriza la deliberación moral, lo que la distingue de una combinación técnica, no es precisamente que ponga en tela de juicio objetos propuestos del querer. Si yo quiero la salud, pediré los medios para ella a la medicina; pero si el deseo de mi salud entra en concurrencia con otros intereses,

[50] PLATÓN, *República,* III, 401 *b* 402 *a;* VII, 518 *c*-519 *b*, 537 *e* 539 *d*. Cf. nuestro capítulo "Platon et l'éducation", en J. CHATEAU *Les grands pédagogues,* pp. 16-21, y nuestro libro *Le Sens du platonisme,* pp. 73-78.

[51] *Ética a Nic.,* III 5, 1112 *b* 11-16.

[52] G. RODIER, "La morale d'Aristote (Introducción a la edición del libro X de la *Ética a Nicómaco,* p. 27), *Études de philosophie grecque,* p. 195.

[53] Cf. G. BELOT, *Études de morale positive* (1ª ed.), pp. 53-57 y passim, p. 486.

con otras preocupaciones, la deliberación adopta un carácter diferente: no se pregunta ya cuáles son los medios más apropiados para un fin, sino que se cotejan los fines simultáneamente deseados; y si es verdad que no cabe una elección o un arreglo sino refiriéndose a un querer preexistente, éste, en tal caso, no puede ser otro que nuestro anhelo infinito al bien en general, querer absoluto o voluntad esencial, cuyo objeto preciso corresponde determinar a la deliberación moral.[54] Es subestimar la originalidad del intelecto práctico sustraerle la determinación de los fines, del objeto ideal de nuestra voluntad que aspira a lo infinito, y es anular simultáneamente la autonomía del juicio moral. Tan de alabar como es Aristóteles por haber mostrado que el ideal moral no puede determinarse concretamente sino contando con la experiencia moral, es lamentable a la vez que su empirismo haya obnubilado la exigencia idealista implicada en toda reflexión acerca de los fines y que se expresa en el planteamiento mismo del problema moral, definido como investigación del bien supremo.



[54] Cf. PLATÓN, *República*, VI, 505 *e:* Ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν... Cf. *Banquete*, 205 *a:* Ταύτην δὲ τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα τοῦτον, κ.τ.λ...

CAPÍTULO III

LA FELICIDAD

El objeto de la ética es definir el bien supremo, el fin último de la actividad del hombre: hay necesariamente un objeto absoluto de la voluntad que perseguimos por él mismo y por encima de todo, respecto del cual todos los demás fines no son más que medios; ese bien supremo es además un bien perfecto, es decir, acabado (τέλειον), que se basta a sí mismo, que es capaz de satisfacernos por sí solo.[1] Ese bien están todos de acuerdo en denominarlo la felicidad; pero cada cual lo concibe a su manera, según sus propias tendencias, por las cuales se siente inducido a esto o a aquello (φιλοτοιοῦτος).[2] Para liberarse de estas concepciones subjetivistas sin recurrir a la idea de un Bien universal y abstracto que no sería el bien de ningún sujeto, trató Aristóteles de investigar cuál es el bien propio del hombre; y reconoció que la virtud o la excelencia del hombre consiste en su aptitud para la vida razonable; reside para cada cual en una disposición permanente (ἕξις) para comportarse razonablemente.[3]

Virtud y felicidad. Pero si la virtud constituye la excelencia del hombre, si por ella se hace bueno, ¿es ella verdaderamente para él el bien supremo? ¿Es por ella que se pone feliz? Aristóteles concede que la virtud no es todavía el bien supremo: la felicidad no puede consistir en una ἕξις, en una simple aptitud o disposición, por excelente que ella sea; supone la ἐνέργεια, el ejercicio de esa función excelente. Así como en lo que concierne a los bienes exteriores la posesión (κτῆσις) no es nada sin el uso (χρῆσις), sin el goce de ellos, así también, en lo que atañe al bien del alma, la virtud no sería de ningún valor para quien no pudiese ejercerla.[4] "A la virtud misma le falta algo para ser el fin último; en efecto, cabe suponer que quien la posee duerma o

[1] *Ética a Nic.*, I 7, 1097 *a* 28 s.; *b* 14-15: τὸ δ' αὔταρκες τίθεμεν ὃ μονούμενον αἱρετὸν ποιεῖ τὸν βίον καὶ μηδενὸς ἐνδεᾶ.
[2] *Ibid.*, I 1099 *a* 9.
[3] Cf. aquí, pp. 194-195.
[4] *Ética a Nic.*, I 8, 1098 *b* 31-1099 *a;* X 6, 1176 *a* 33-*b* 2.

se quede en la inacción mientras vive... Ahora bien, nadie querría pasar así su vida durmiendo, a la manera de Endimión; sería paradójico encontrar ahí la felicidad... Así como en los Juegos Olímpicos no se corona a los más hermosos y más fuertes, sino a los que combaten...; de igual modo, en la vida, son los que obran bien los que se llevan los honores y los premios."[5] El supremo bien, la felicidad, no consiste propiamente en la virtud, sino en el ejercicio de ella, en la vida razonable, a la cual nos dispone la virtud; el alma humana encuentra en la práctica de las virtudes, en el ejercicio de sus facultades razonables, su satisfacción más elevada; la actividad virtuosa lleva en sí misma su precio.[6]

El placer. Este concepto de la felicidad choca con la opinión vulgar, que no la separa del placer. Si el supremo bien es "lo que todos anhelan", ¿no es evidente que se identifica con el placer?[7] Aristóteles no discute esta definición del bien supremo, y no cabe en él denunciar la falsedad de una opinión universalmente admitida;[8] pero trata de demostrar que su concepción, que vincula la felicidad a la actividad virtuosa, no contradice esa opinión, y que el hedonismo, ordinariamente difamado por los moralistas, es susceptible de una interpretación en armonía con la reflexión ética.

Por lo demás, el hedonismo había sido profesado dentro de la Academia por Eudoxio de Cnido, matemático y astrónomo; y la austeridad de su carácter bastaba para salvar aquella doctrina del descrédito en que la tenían los moralistas;[9] por el contrario, Espeusipo, sobrino y luego sucesor de Platón al frente de la Escuela, y a quien la tradición atribuye una conducta bastante disipada, reanudaba contra el placer las invectivas de Antístenes, el Cínico. Fue el eco de aquella disputa interior en la Academia lo que nos habría llegado, dicen algunos, en el *Filebo* de Platón.[10] Aristóteles, interviniendo en aquel debate, conviene ciertamente en que el placer no puede identificarse con el bien; pues hay placeres vinculados con conductas censurables, y por otra parte hay fines que merecen ser perseguidos aunque carecen de todo placer.[11] Sin

[5] *Ibid.*, 5, 1095 *b* 31-33; 8, 1099 *a* 3-7; cf. X 8, 1178 *b* 19-20 (traducción inspirada parcialmente de RODIER, p. 106, n. 2 de su edición del libro X de la *Ética a Nicómaco*).

[6] *Ibid.*, I 9, 1099 *a* 13-16: ...ἔχει τὴν ἡδονὴν ἐν ἑαυτῷ.

[7] *Ibid.*, I 1, 1094 *a* 3; X 2, 1172 *b* 15.

[8] *Ibid.*, X 2, 1172 *b* 36-1137 *a* 2. Cf. aquí, p. 72, n. 25.

[9] *Ibid.*, 1172 *b* 15-18.

[10] Cf. A. DIES, Introducción del *Filebo* (col. G. Budé). P. LIV-LXII. La reputación atribuida a Espeusipo la pone en duda Ph. MERLAN, Zur Biographie des Speusippos, *Philologus*, Bd 103 (1959), p. 213-214.

[11] *Ética a Nic.*, XIII, 1174 *a* 3-10.

embargo, el placer no se opone absolutamente al bien. Los que sostienen esta tesis antihedonista invocan argumentos tomados del *Filebo*. Dicen que el placer es algo esencialmente indeterminado (ἀόριστον), que oscila entre lo más y lo menos (δέχεται τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), al paso que el bien se caracteriza por su determinación, por su medida exacta.[12] Pero esa indeterminación no caracteriza más que los placeres confusos y violentos, los del hombre sensual o apasionado, no los placeres puros, inmezclados (ἀμιγεῖς), como el gozo del sabio.[13] Dicen también que el bien es algo acabado (τέλειον), perfecto, que el placer se halla, por el contrario, siempre inconcluso, que es un movimiento y un devenir (κίνησιν καὶ γένεσιν).[14] Esta concepción, hace notar Aristóteles, estriba exclusivamente en la consideración de los placeres físicos, especialmente los de la nutrición: en efecto, en ellos el placer acompaña a la restauración del equilibrio natural; parece consistir en la reparación de un defecto, de una falta (ἔνδεια), en la repleción (ἀναπλήρωσις) de un vacío.[15] Pero no ocurre así con todos los placeres. Como observa el *Filebo*, hay placeres que no están condicionados por una falta, por un dolor antecedente, y que no dejan tras de sí pesar alguno; tales son los placeres del estudio, y entre los placeres de los sentidos los que provienen del olfato, o de los sentidos estéticos, como la vista y el oído, y por último los del recuerdo y la esperanza.[16] En tal caso el placer no supone ningún proceso de repleción; y aun en los placeres físicos, el placer en sí mismo debe distinguirse de su sustrato corporal. El placer es un estado del alma;[17] es contemporáneo del proceso fisiológico, pero no es como él un proceso, un movimiento, un devenir.[18]

Placer y actividad. El placer, según Aristóteles, no es un *processus*, sino una *energeia*. Al paso que el movimiento no se da ya cuando ha llegado a su término (cesa de ser en el instante mismo en que se acaba), la *energeia*, por el contrario, persiste en su perfección, en su acabamiento. "Todo movimiento, dice Aristóteles, es inconcluso."[19] No se anda ya cuando se ha llegado;

[12] *Ibid.*, 1173 *a* 16-17. Cf. *Filebo*, 24 *e* 31 *a*.

[13] *Ética a Nic.*, X 3, 1173 *a* 22-23, comparado con *Filebo*, 50 *e* 52 *c*.

[14] *Ibid.*, X 3, 1173 *a* 29-30. Cf. Filebo, 53 *c* s., 54 *d*.

[15] *Ibid.*, X 3, 1173 *b* 13-15; cf. *Ibid.*, a partir del renglón 7 y *Filebo* 34 *e*, 42 *cd*.

[16] *Ibid.*, X 3, 1173 *b* 16-19. Cf. *Filebo* 51 *b* 52 *b*.

[17] *Ibid.*, I 8, 1099 *a* 8: τὸ μὲν γὰρ ἥδεσθαι τῶν ψυχικῶν.

[18] *Ibid.*, X 3, 1173 *b* 11-13: οὐδ' ἔστιν ἄρα ἀναπλήρωσις ἡ ἡδονή, ἀλλὰ γινομένης μὲν ἀναπληρώσεως ἥδοιτ' ἄν τις...

[19] *Metafísica*, Θ 6, 1048 *b* 29: πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής. Cf. aquí, p. 119, n. 15.

mientras se va, el viaje no se ha terminado; asimismo, mientras se construye, la casa no está terminada; cuando se la ha terminado, se deja de construir, no se edifica ya. Por el contrario, cuando se ha llegado a ver o a comprender, se continúa viendo y comprendiendo.[20] Además, el movimiento desemboca en un resultado exterior a sí mismo, las operaciones de construcción en la realización del edificio; por el contrario, la *energeia* tiene su finalidad en sí misma, en su propio ejercicio. La visión (ὅρασις), la actividad contemplativa (θεωρία) son ejemplos de *energeia*.[21] El placer, según Aristóteles, es de la misma índole que la *energeia*. No es del orden del movimiento y del devenir, como las funciones fisiológicas; no está en vías de realización, sino plenamente realizado y perfecto en cada uno de los instantes de su duración; su prolongación no agrega nada a su esencia puramente espiritual; en él se realiza esa plenitud perfecta del instante que caracteriza la intuición estética.[22]

Sin embargo, el placer no es una *energeia* entre otras. Toda actividad de los sentidos o del pensamiento, disuasivo o contemplativo, cuando se ejerce en condiciones plenamente favorables, cuando la facultad (ἕξις) está bien dispuesta y encuentra el objeto más digno de ponerla en acción, se ejerce agradablemente; su ejercicio va acompañado de placer.[23] La actividad es desagradable cuando se la ejerce en condiciones difíciles y a desgana;[24] por el contrario, cuanto la *energeia*, el ejercicio de la actividad, tiende más a su realización perfecta, más agradable es la actividad.[25] El placer no es, pues, propiamente una *energeia*, una de las actividades del ser viviente; sino que aparece como el coronamiento de toda actividad. "El placer lleva a su perfección la actividad; la perfección que la aporta no es la que proviene de la facultad misma (de sus buenas disposiciones o del valor del objeto al cual se aplica), sino que es una perfección adicional, lo que es al vigor de la edad el brillo de la hermosura."[26] El placer no es en sí mismo el fin de la actividad; pero es para la actividad perfecta un suplemento de finalidad.

[20] *Ibid.*, 1048 *b* 30-34: οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν... ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν.

[21] *Ibid.*, 8, 1050 *a* 23-36.

[22] *Ética a Nic.*, X 4, 1174 *a* 16-21 s.; *b* 5-13: τῆς ἡδονῆς δ' ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ τέλειον τὸ εἶδος... τῶν ὅλων τι καὶ τελείων ἡ ἡδονή... τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι.

[23] *Ibid.*, 1174 *b* 14-23.

[24] *Ibid.*, 5, 1175 *b* 17-20.

[25] *Ibid.*, 4, 1174 *b* 21-23: ἡδίστη δ' ἡ τελειοτάτη.

[26] *Ibid.*, 1174 *b* 31-33: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή...

Placer y virtud. Este estudio del placer permite a Aristóteles tomar posición a propósito del hedonismo y justificar su concepción de la felicidad. Si el placer está vinculado a la actividad, al ejercicio de las funciones y de las facultades de toda índole, habrá tantas clases de placeres diferentes como de actividades a las cuales corresponden,[27] y el placer no podrá constituir el objeto de una calificación moral uniforme. No se podrá condenar absolutamente la búsqueda del placer, ni hacer de él sin distinción el bien supremo; hay placeres viles como hay acciones vergonzosas, y placeres nobles como hay acciones laudables.[28] Si todos los seres vivos persiguen el placer, hay que hacer notar, sin embargo, que no todos buscan el mismo placer;[29] cada especie tiene, como si dijéramos, su placer propio;[30] y análogamente, si todos los hombres buscan la felicidad, no la conciben todos de la misma manera. Ahora bien, si la hacen consistir en géneros de vida diferentes, es porque no se complacen todos en las mismas cosas; tienen placeres diferentes porque están inclinados a actividades diferentes.[31] Para emitir un juicio acerca de esos distintos géneros de vida, para determinar aquel en el cual reside verdaderamente la felicidad del hombre, habrá que considerar antes cuál es la forma de actividad propia del hombre. Aristóteles ha reconocido que es la actividad el alma razonable; ha hecho consistir la virtud, la excelencia del hombre, en su aptitud para la vida razonable;[32] para asegurarse de que la verdadera felicidad del hombre reside en la práctica de la virtud, en el ejercicio de la actividad razonable, basta invocar el testimonio del hombre virtuoso. Éste, no sólo encuentra placer en los actos de virtud,[33] sino que los placeres contrarios a la virtud, los de los corazones corrompidos, no son a su juicio verdaderos placeres.[34] Sabido es que el enfermo, el afiebrado, no juzga acerca de lo dulce y de lo amargo, de lo caliente y de lo frío, como el hombre sano, del mismo modo el hombre razonable no juzga tampoco acerca de lo agradable y de lo penoso como el intemperante y el insensato.[35] Ahora bien, es al hombre

[27] *Ibid.*, 5, 1175 *b* 24-27: ...καθ' ἑκάστην γὰρ ἐνέργειαν οἰκεία ἡδονὴ ἔστιν. — Cf. línea 36: ὥσπερ οὖν αἱ ἐνέργειαι ἕτεραι, καὶ αἱ ἡδοναί.

[28] *Ibid.*, 1175 *b* 27-88; 3, 1173 *b* 28-29.

[29] *Ibid.*, VII 13, 1153 *b* 30: οὐδ' ἡδονὴν διώκουσιν τὴν αὐτὴν πάντες.

[30] *Ibid.*, X 5, 1176 *a* 3-4: δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζώῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία.

[31] *Ibid.*, 1176 *a* 10-12; cf. I 8, 1099 *a* 8-11: ἑκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος.

[32] Cf. aquí, p. 196.

[33] *Ética a Nic.*, I 8, 1099 *a* 14-15: αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις... τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς.

[34] *Ibid.*, X 5, 1176 *a* 21-24: ...οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι, πλὴν τοῖς διεφθαρμένοις. Cf. 3, 1173 *b* 20-23.

[35] *Ibid.*, 1176 *a* 13-15; cf. 3, 1173 *b* 23-25.

sensato a quien compete juzgar en la materia; es su juicio el que constituye la medida de lo verdadero y de lo falso en cuestión de placer.[36] El género de vida que él prefiere es, pues, la verdadera felicidad. La vida virtuosa no reclama el placer como ornamento; es agradable en sí misma. El hombre virtuoso se complace en las acciones virtuosas; no sería virtuoso si no le gustasen éstas.[37]

La vida contemplativa. Si la felicidad consiste en la práctica de la virtud, en el ejercicio de la actividad razonable, hay que considerar, sin embargo, que hay grados en esa actividad. La más alta función del alma razonable es la contemplación, el saber teórico; supone ella el ejercicio de la facultad intelectual, de la que capta los primeros principios, la razón suprema de las cosas. La virtud del intelecto, la *sophia* o sabiduría teórica, es la más alta virtud del alma humana; y en el ejercicio de esa virtud, en la vida contemplativa, reside la felicidad más perfecta.[38] De todas las actividades del alma, la actividad contemplativa es la más pura, la que causa la menor fatiga y puede ejercerse de la manera más continua y con plena suficiencia (αὐτάρκεια); es decir, que no tiene ella necesidad para ejercerse de ayudas de fuera, y que su finalidad única está en sí misma, en el goce supremo que ella procura a quien la ejerce.[39] Pero esa felicidad, si es el más elevado destino del hombre, si corresponde al cumplimiento perfecto de su naturaleza razonable,[40] le es sin embargo las más de las veces inaccesible; es el privilegio de la naturaleza divina.[41]

La vida contemplativa y su felicidad suprema son, pues, para el hombre un ideal pocas veces alcanzado; es una condición casi sobrehumana.[42] Por debajo de la vida contemplativa se clasifica la vida práctica, la del hombre de acción; entre las distintas formas de acción, la del ciudadano dedicado al bien público, o del soldado que combate por la defensa de la ciudad, supera a la del negociante que trabaja para enriquecerse.[43] La más alta virtud del ciudadano, la virtud política por excelencia, es la prudencia (φρόνησις);[44] es la virtud del intelecto práctico, que se ejerce

36 *Ibid.*, 1176 *a* 15-19.

37 *Ibid.*, I 8, 1199 *a* 15-21.

38 *Ibid.*, X 7, 1177 *a* 12-18; cf. VI 7, 1141 *a* 17-20.

39 *Ibid.*, X 7, 1177 *a* 19-*b* 2, 19-25.

40 *Ibid.*, 1178 *a* 5-8.

41 *Ibid.*, 8, 1178 *b* 7-13; cf. *Metaf.* Λ 7, 1072 *b* 15, 25: en Dios solamente la contemplación se ejerce sin interrupción; al hombre no es ella accesible más que en raros instantes.

42 *Ibid.*, X 7, 1177 *b* 25-26: κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον.

43 *Ibid.*, I 5, 1095 *b* 17-1096 *a* 10; X 7, 1177 *b* 16-17.

44 *Ibid.*, V 8, 1141 *b* 23: ἔστιν δὲ καὶ ἡ πολιτικὴ καὶ ἡ φρόνησίς ἡ αὐτὴ μὲν ἕξις.

en la deliberación[45] y que es distinta de la *sophia*, de la sabiduría teórica. Para Platón la idea del Bien es el objeto supremo del conocimiento (μέγιστον μάθημα); y es a los que han alcanzado su contemplación a quienes pertenece disponer a imitación de ello las instituciones de la ciudad.[46] Aristóteles, por el contrario, contrapone radicalmente los hombres sabios, como Tales y Anaxágoras, hombres divinos que han realizado el ideal de la vida contemplativa, y los hombres prudentes, sensatos (φρόνιμοι), como Pericles, que han regido bien a la ciudadanía.[47] Niega a los primeros la aptitud para gobernar, y la atribuye a los segundos, aquellos a quienes Platón, en el *Menón*, otorgaba, faltándoles la ciencia, la opinión recta, comparable a la inspiración de los poetas, de los adivinos y de los vaticinantes.[48]. No obstante, es a los primeros, a los contemplativos, a quienes otorga Aristóteles el primer puesto;[49] es en ellos en quienes alcanza la humanidad la perfección de su naturaleza, que es a la vez el fin de la ciudad.[50]

La vida práctica. Si la vida contemplativa es propia del elemento divino que hay en nosotros,[51] la virtud política, la del buen ciudadano, por el contrario, está vinculada a la condición humana; en efecto, se ejerce ella en las relaciones entre los hombres, y si exige la dirección de la prudencia, virtud dianoética, propia del intelecto práctico, implica por otra parte las disposiciones del carácter que Aristóteles designa con el apelativo de virtudes éticas, que tienen su raíz en la índole natural y se desarrollan por medio del ejercicio.[52] La virtud práctica, distinta de la virtud contemplativa, supone el concurso de las virtudes éticas y del intelecto discursivo. Ahora bien, si el hombre bueno encuentra su dicha en el ejercicio de la virtud práctica, esa dicha, sin embargo, es menos independiente que la del sabio dedicado a la contemplación.[53] En primer lugar, si la virtud práctica encuentra en sí misma su premio, no se ejerce sin embargo sin aplicarse a algún

[45] *Ibid.*, 7, 1141 *b* 8: ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ ἀνθρώπινα καὶ περὶ ὧν ἔστιν βουλεύσασθαι.

[46] PLATÓN, *República*, VI 505 *a;* VII, 519 *c* 520 *c*.

[47] *Ética a Nic.*, VI 5, 1140 *b* 6-11; 7, 1141 *b* 3-8.

[48] PLATÓN, *Menón*, 99 *b-d*.

[49] *Ética a Nic.*, VI 7, 1141 *a* 21-23: Es absurdo poner la política por encima de todo, cual si el hombre fuese lo más grande que hay en el Universo.

[50] Cf. *Política*, IV (VII), 3, 1325 *b* 16-32, y la interpretación de RODIER, *Introducción a la edición de Ética a Nic.*, X, pp. 49-50 - *Etudes de philosophie grecque*, p. 212.

[51] *Ética a Nic.*, X 7, 1177 *b* 10: ἀλλ' ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει.

[52] *Ibid.*, 8, 1178 *a* 9-21.

[53] Las actividades del ciudadano o del soldado excluyen el ocio, que es propio de la vida contemplativa; cf. *ibid.*, 7, 1177 *b* 17-18: αὗται δ' ἄσχολοι καὶ τέλους τινὸς ἐφίενται καὶ οὐ δι' αὑτὰς αἱρεταί εἰσιν.

fin exterior a sí misma: el justo encuentra su gozo en la práctica de la justicia, dedicándose a una causa justa; así que le es preciso encontrar una causa a la cual dedicarse. Por otra parte, las virtudes prácticas no necesitan solamente un fin en el cual emplearse, sino unos medios, para ejercerse. ¿Cómo ser caritativo si no se tiene nada que dar?, ¿justo, si no se pueden devolver los servicios recibidos? [54] He ahí por qué la virtud práctica, la del hombre bueno, no basta por sí sola para asegurarle la felicidad; es que la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud, y a la virtud práctica le pueden faltar los medios o la ocasión para ejercerse.[55]

Los bienes de la fortuna. Es, pues, inútil pretender que la virtud baste para la felicidad y que el justo sea feliz aun en los tormentos y en el fondo de la adversidad.[56] La felicidad, según Aristóteles, exige, además de la virtud, un cortejo de bienes exteriores, como la salud, bienes de fortuna, no solamente la riqueza, sino satisfacciones familiares, amigos, una posición en la sociedad y hasta embellecimientos, como la hermosura.[57] La adversidad, por el contrario, hace fracasar la felicidad aunque no sea más que porque entorpece nuestras actividades. Sin embargo, da ocasión para ejercer la grandeza de alma; así, cualesquiera que sean las circunstancias, el hombre virtuoso sacará siempre de ellas provecho; actuará siempre según sus posibilidades de ser razonable y por ello, aun en el infortunio mismo, no será jamás desdichado (ἄθλιος) [58]

Por último, para que la felicidad sea perfecta, no basta, nos dice Aristóteles, que la virtud se ejerza transitoriamente; es necesario que su actividad llene la vida entera: una golondrina no hace verano, así como tampoco un solo día hermoso.[59] La felicidad no es perfecta sino a condición de que sea constante. ¿Pero en qué sentido su perfección exige una vida entera (τέλειον βίον) ? [60] ¿Hay que pensar, según Solón, que a nadie se lo puede declarar feliz mientras está vivo todavía, porque está todavía sujeto a los golpes de la fortuna? [61] Estaríamos sin duda obligados a aceptar esta paradoja si la felicidad dependiese únicamente de

[54] *Ibid.*, 8, 1178 *a* 28-30.

[55] *Ibid.*, I 8, 1099 *a* 31-*b* 2: πολλὰ μὲν γὰρ πράττεται, καθάπερ δι' ὀργάνων, διὰ φίλων καὶ πλούτου καὶ πολιτικῆς δυνάμεως.

[56] *Ibid.*, VII 13, 1153 *b* 19-21; I 10, 1101 *a* 7-8.

[57] *Ibid.*, VII 13, 1153 *b* 17-19: διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης. Cf. I 8, 1099 *a* 31-*b* 7; *Retórica*, I 5, 1360 *b* 19 s.

[58] *Ibid.*, I 10, 1100 *b* 28-35.

[59] *Ibid.*, 7, 1098 *a* 18-20.

[60] *Ibid.*, 10, 1101 *a* 16.

[61] *Ibid.*, 10, 1100 *a* 10-11.

la suerte; pero hemos visto que no es así; depende principalmente de la actividad virtuosa.[62] Ahora bien, esa actividad, para ejercerse plenamente, supone un desarrollo completo del ser razonable y, por tanto, una duración normal de vida. Sin ello, un sujeto apto para la vida virtuosa podría dar de sí hermosas esperanzas; pero, por no llegar al momento de realizar sus promesas, no podrá decirse que fue perfectamente feliz.[63]

[62] *Ibid.*, 1100 *b* 7-11.
[63] *Ibid.*, 1100 *a* 1-5.

CAPÍTULO IV

LA VIDA SOCIAL

Ética y política. Para Aristóteles, como para Platón, la ética no puede separarse de la política, a la cual parece incluso subordinada a veces. En efecto, si el objeto de la ética consiste en la determinación de un bien supremo que sea el fin de todas nuestras actividades y respecto del cual todos los demás bienes no sean más que medios, ese objeto es también el de la política, cuya misión es dirigir con miras al bien común todas las actividades humanas dentro de la ciudad; ella es el arte real, o arquitectónico, el que preside a todos los demás, como el arquitecto lo hace sobre los distintos artesanos que trabajan en un mismo edificio. Por lo tanto, si el bien supremo es a la vez un bien común, la política, que tiende a asegurarlo a todos, prevalece al parecer sobre la ética, que busca solamente cómo conseguirlo para el individuo.[1] Por otra parte, si como lo hemos visto,[2] el bien o la felicidad del individuo depende de las condiciones sociales, si sólo dentro de la ciudad puede el hombre ejercer sus virtudes o el sabio puede encontrar el ocio necesario para la contemplación, la ética tiene que reconocerse a este respecto subordinada a la política. Pero en cambio si la dicha del hombre supone indiscutiblemente condiciones psicológicas, el estudio del alma o del carácter (ἦθος) se impone por lo tanto a la atención del político,[3] y la ética conserva por lo mismo su especificidad, no dejándose absorber pura y simplemente en la política; no se confunde con ella por el hecho de aportarle su concurso. Prescindiendo de las condiciones políticas de la felicidad humana, manifiesta ella un punto de vista particular, incompleto ciertamente, pero aun así y todo fundamental para el estudio del bien supremo del hombre.

La educación. Pero la autonomía de la ética parece en Aristóteles amenazada todavía de otro modo por el reinado de la po-

[1] *Ética a Nic.*, I 1, 1094 *a* 18-22, *a* 26-*b* 10. Cf. PLATÓN, *Eutidemo*, 291 *b-d*.
[2] Cf. aquí, p. 216.
[3] *Ética a Nic.*, I 13, 1102 *a* 18-19: δῆλον ὅτι δεῖ τὸν πολιτικὸν εἰδέναι πως τὰ περὶ ψυχήν.

lítica. En efecto, la moralidad, o más exactamente la virtud ética, reposa según él en la costumbre y el ejercicio; es fruto de la educación. Ahora bien, la educación no es en modo alguno reducible a una enseñanza racional, a unas lecciones teóricas. Aristóteles sostiene contra el intelectualismo socrático que el conocimiento del bien no basta para determinar la conducta. Quien se halla bajo el imperio de la pasión, no oye a la razón. Es necesario que el alma se haya plegado desde la infancia por medio de las amenazas y las recompensas, por la fuerza o por la persuasión, por procedimientos mecánicos o psicológicos, a las exigencias del orden para que pueda dedicarse provechosamente al estudio de la moral y recibir con fruto las lecciones de la sabiduría[4]. Ahora bien, esa educación forzosa, previa a la enseñanza racional, no puede darla eficazmente, según Aristóteles, más que el Estado; la autoridad paterna carece de firmeza y de poder coercitivo; sólo la ley tiene ese poder.[5]

Parece, pues, que haciendo depender la moralidad de la acción educadora y remitiendo esa acción al Estado, consagra Aristóteles la subordinación de la ética a la política y que pága tributo al ideal totalitario. Platón, es verdad, incurrió en el mismo reproche; pero él se libera con mayor facilidad, pues en él la acción educadora prepara el acceso, para que los sujetos mejor dotados, a una reflexión autónoma que descubre el principio mismo de los valores recibidos por la educación.[6] El conocimiento moral no se resume para él en máximas extraídas de la experiencia mediante una reflexión acerca de las condiciones más constantes de la felicidad; tiene su fuente en la intuición de un valor absoluto, en la revelación de una exigencia trascendente. Es, pues, a causa del empirismo de su método, más que como consecuencia del poder concedido al Estado en la educación, por lo que la ética de Aristóteles se ve amenazada de heteronomía.[7] Sin embargo, la inspiración del idealismo platónico queda en él bastante viva para ahuyentar el peligro totalitario; en su modo de ver los valores morales, el bien propio del hombre, no pueden sacrificarse al poder absoluto del Estado; pues el Estado no tiene otro fin, según Aristóteles, que el de realizar la perfección misma del hombre.

La sociedad es natural al hombre. Esa finalidad moral del Estado es el principio fundamental de la política de Aristóteles;

[4] *Ibid.*, X 10, principalmente 1179 *b* 23-31. Cf. I 1, 1095 *a* 2-11.

[5] *Ibid.*, X 10, 1180 *a* 14-22: ...ἡ μὲν οὖν πατρικὴ πρόσταξις οὐκ ἔχει τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον, ...ὁ δὲ νόμος ἀναγκαστικὴν ἔχει δύναμιν.

[6] PLATÓN, *República*, 518 *d*-519 *d*. Cf. nuestro estudio "Platon et l'éducation", en la obra colectiva de J. CHATEAU, *Les grands pédagogues*, principalmente, pp. 16-21, y nuestro libro *Le sens du platonisme*, pp. 75-78.

[7] Cf. aquí mismo, pp. 206-219.

es ella la que da su sentido final a la célebre fórmula que define al hombre como un ser naturalmente social; declarando que es por naturaleza un animal político: φύσει πολιτικὸν ζῷον.[8] Esta fórmula significa ante todo que el hombre no se basta a sí mismo,[9] que necesita de su semejante para vivir, y más evidentemente todavía para perpetuarse. La unión del hombre y la mujer con miras a la generación es, a los ojos de Aristóteles, el modo primitivo, biológico, de la asociación humana; [10] el grupo constituido por el padre, la madre, los hijos y los sirvientes, la familia, o más exactamente el grupo doméstico, la οἰκία, es para él la forma primitiva de la sociedad, originada en la naturaleza y exigida para las necesidades inmediatas de la vida.[11] A partir de ella se forman progresivamente, para necesidades menos inmediatas y ante todo en vista de la defensa, grupos más amplios, primeramente, (κώμη) y después la ciudad (πόλις). La aldea es una extensión de la familia, una prolongación del grupo doméstico por emigración de la casa (ἀποικία οἰκίας); está poblada de congéneres bajo la autoridad de un anciano. La ciudad es una asociación de aldeas, una comunidad formada por varias aldeas (ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία) y que ha alcanzado los límites que le permiten bastarse en todo sentido (πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας). La capacidad de bastarse a sí mismo, la autarquía, que la naturaleza ha rehusado al hombre individualmente considerado, se realiza de un modo perfecto sólo en la ciudad.[12]

En efecto, solamente la ciudad es capaz, por la extensión de su territorio y la amplitud de sus recursos, de asegurar eficazmente la defensa de sus miembros, y por la diversidad de las actividades que en ella se ejercen, de satisfacer el conjunto de las necesidades del hombre. Es, pues, sólo en la ciudad donde la vida humana encuentra su expresión completa; [13] en el orden humano sólo ella es un todo, una unidad real y orgánica; es por esta razón anterior a sus partes; hay que reconocerle una prioridad de naturaleza o de esencia respecto de la familia y del individuo,[14] que

[8] ARISTÓTELES, *Política*, I 1, 1253 *a* 3; III 6, 1278 *b* 19; *Ética a Nic.*, I 7, 1097 *b* 11.

[9] *Política*, I 2, 1253 *a* 26: εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς...

[10] Dice en este sentido, *Ética a Nic.*, VIII 14, 1162 *a* 17, que el hombre es por naturaleza συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν.

[11] *Ibid.*, I 2, 1252 *a* 26-*b* 15; cf. *Ética a Nic.*, VIII 14, 1262 *a* 17-24.

[12] *Ibid.*, I 2, 1252 *a* 15-30.

[13] *Ibid.*, 1232 *b* 30-1253 *a* 1: la ciudad es el fin (τέλος) de toda asociación humana, la meta de la evolución social, su punto de perfección y de acabamiento; en este sentido se dice que es natural (φύσει).

[14] *Ibid.*, 1253 *a* 19-20: καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους.

encuentran en ella su fin y no pueden definirse esencialmente ni realizar su propia naturaleza más que adoptando respectivamente una función en ella.[15] Fuera de la ciudad, fuera del organismo social, las partes no tienen ya de su esencia más que el nombre, como el órgano, el pie o la mano, fuera del cuerpo vivo.[16]

Esta sociología organicista parece amenazar una vez más la autonomía de la persona; no ocurre así, sin embargo, pues la finalidad del Estado no es únicamente biológica, sino moral.[17] La defensa común y la autarquía económica no son los fines esenciales del Estado. Sin duda fue por esos fines, bajo la presión de las necesidades naturales, como se hicieron progresivamente los grupos humanos hasta alcanzar el nivel de la ciudad; pero no es para ese fin para lo que la ciudad *está* hecha. Su devenir ha sido orientado por una finalidad biológica; pero su esencia reside en un fin moral.[18]

La ciudad y sus fines. Efectivamente, ¿en qué consiste, se pregunta Aristóteles, la esencia de la ciudad? No solamente en la comunidad del territorio; si se reunieran en un solo país los lugares de Megara y Corinto, de ellos no se formaría una sola ciudad, a menos que se estableciesen también entre ambos pueblos unos vínculos propiamente políticos.[19] ¿De qué naturaleza son esos vínculos? No son únicamente vínculos militares; la ciudad no se reduce a una asociación defensiva, a una alianza (συμμαχία). Una alianza tiene su fuerza por el número de sus adherentes, de la aglutación de unidades idénticas; la ciudad supone la diferenciación de los individuos, la especificación de las tareas, la cooperación de los oficios y el intercambio de los servicios; implica la división del trabajo y la solidaridad económica.[20] Pero los intercambios recíprocos y las convenciones que los rijan no bastan para constituir un nexo político. Existen entre pueblos mercaderes, como los tirrenos y los cartagineses, contratos internacionales, como hay entre otros pueblos tratados de alianza.[21] Pero los trata-

[15] *Ibid.*, 1253 *a* 23: πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει.

[16] *Ibid.*, 1253 *a* 20-25.

[17] *Ibid.*, III 9, 1280 *a* 31: μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν, ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν. Εὖ ζῆν, *bien vivir,* es conjunta e idénticamente *comportarse bien* y *ser feliz,* Aristóteles, como Platón, trata de justificar la ambivalencia de dicha locución mostrando que la felicidad no depende solamente de los bienes de fortuna, sino sobre todo de la conducta. La εὐδαιμονία reposa en la εὐπραξία.

[18] *Ibid.*, I 2, 1252 *b* 29-30: γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.

[19] *Ibid.*, III 9, 1280 *b* 13-17.

[20] *Ibid.*, II 2, 1261 *a* 22-28: ...οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων· ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις.

[21] *Ibid.*, III, 9, 1280 *a* 36-40.

dos, tanto en el orden económico como en el plano militar, no son más que garantías que mutuamente se dan los contratantes;[22] falta la sanción de una autoridad común, que no solamente asegure el respeto de los compromisos recíprocos (único objetivo de los tratados internacionales), sino que se ocupe en establecer relaciones efectivas de justicia entre todos los miembros de una comunidad, en formar en ellos una voluntad justa.[23] La finalidad del Estado no es propiamente ni la defensa común ni la organización de los intercambios, sino el reinado de la justicia.[24] Sin duda la posesión de un territorio,[25] la seguridad militar, el equilibrio económico, son condiciones necesarias para la existencia de un Estado; son como el sustrato de la unidad política, pero no bastan para constituirla; se necesita ante todo una comunidad de ideal.[26] La ciudad es el marco dentro del cual se puede realizar, gracias a la independencia que ella asegura, el ideal de una vida humana perfecta; es ella el ambiente en que el hombre puede alcanzar su felicidad mediante el ejercicio de la virtud, en el respeto a la justicia.[27]

La vida razonable. Se comprende, por tanto, en qué sentido elevado la sociedad es natural al hombre; no es solamente para él necesitada (ἀναγκαῖον), como un medio de subvenir a sus necesidades, y que le es impuesto por su naturaleza biológica; tiene para él valor de un ideal (καλόν).[28] Sin duda la coperación, el intercambio de los servicios, el socorro mutuo, son para los hombres una necesidad vital: todos necesitamos los unos de los otros;

[22] *Ibid.*, 1280 *b* 10-11: La ley internacional se reduce así a una convención (καὶ ὁ νόμος συνθήκη); es, como dice el sofista Licofrón, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων.

[23] *Ibid.*, 1280 *a* 40-*b* 12; cf. *Ética a Nic.*, I 10, 1099 *b* 29-32.

[24] *Ibid.*, I 2, 1253 *a* 37-38: ἡ γάρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν.

[25] *Ibid.*, II 1, 1260 *b* 40-41: ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κὀινωνεῖν.

[26] *Ibid.*, III 9, 1280 *b* 29-35.

[27] *Ibid.*, 1280 *b* 39-1281 *a* 4: la ciudad es una comunidad (κοινωνία) de clanes (γενῶν) y de aldeas, en una vida feliz y bella para realizar bellas acciones (ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους). Es la repetición de una fórmula casi idéntica enunciada unos cuantos renglones antes (*b* 33-34). Pero esta vez Aristóteles precisa la significación de la fórmula: hay que entender por ella, dice, una vida feliz y hermosa (τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς). Realizar hermosas acciones (τῶν καλῶν... πράξεων), he ahí el fin de la asociación política.

[28] La distinción entre el ἀναγκαῖον y el καλόν, corriente ya en Platón (cf. principalmente *República*, VI, 493 *c;* I, 347 *cd;* VII, 520 *e*), la reanuda Aristóteles, *Política*, IV (VII) 14, 1333 *a* 32-33: καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τὰ δὲ εἰς τά καλά. En el orden de lo necesitado y de las necesidades, la familia es anterior a la ciudad: πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως. (*Ética a Nic.*, VIII 14, 1162 *a* 18-19); en el orden del valor y de la finalidad, es a la inversa (cf. aquí mismo, p. 221, nota 14).

pero, aunque estuviésemos exentos de esa necesidad, no dejaríamos de experimentar una propensión a vivir en común;[29] el hombre está constituido de tal manera, que no podría contentarse con una felicidad solitaria.[30] Pero hay más: la vida social no aporta solamente satisfacción, en el hombre, a una inclinación natural; sino que responde a una exigencia de la naturaleza razonable. Si es instintivamente, por una inclinación natural, como el hombre va inducido a la vida común, ello radica en la índole del ser razonable, que aspira a la justicia, a las leyes, a la vida política;[31] y para ello fue dotado del lenguaje. Si sólo el hombre entre todos los animales posee la razón y la palabra (λόγος), es porque la naturaleza lo destina a una forma de vida social a la que el animal no podría elevarse. Los animales poseen la voz (φωνή), por medio de la cual pueden expresar sus pasiones, manifestar el placer o el dolor; solamente la palabra (λόγος) permite indicar lo útil y lo perjudicial, y a partir de ello definir lo justo y lo injusto. La distinción entre lo bueno y lo malo, entre lo justo y lo injusto, no es posible más que por medio del lenguaje, y aparece así como característica propia del hombre; y porque perciben en común esos valores, son capaces los hombres de agruparse en ciudades.[32] En la exacta medida, pues, en que el hombre es un animal razonable, es también un animal político. En la ciudad, en la que vive bajo la regla de la razón, realiza la perfección de su naturaleza; fuera de ella, privado de la ley y rebelde contra la justicia, es el monstruo más temible. Provisto de las armas de la inteligencia, pero desprovisto de educación y moralidad, es la bestia más impía y salvaje, el animal más glotón y obsceno.[33] Así, un ser rebelde a la vida común, incapaz de integrarse en la ciudad, está por debajo de la humanidad, a menos que, siendo capaz de bastarse a sí mismo, de realizar su perfección por sí solo, esté por encima de ella. El ser naturalmente apolítico es una bestia o un dios.[34].

[29] *Política* III, 6, 1278 *b* 21: διό καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ' ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν.

[30] *Ética a Nic.*, IX, 9, 1169 *b* 16-18: ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον. Nadie querría poseer para sí solo todo lo que constituye la felicidad. La conclusión que de ello se sigue es que el hombre es πολιτικόν en el sentido de συζῆν πεφυκός.

[31] *Política*, III 9, 1281 *a* 2-4: en efecto, la asociación política no se reduce a la amistad (φιλία); tiene por objeto la vida moral, y no simplemente la vida en común (τῶν καλῶν ἄρα πράξεων χάριν... ἀλλ' οὐ τοὺ συζῆν). Cf. 1280 *b* 38-39: ἡ γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία. Los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* están consagrados al estudio de la amistad.

[32] *Ibid.*, I 2, 1253 *a* 9-18.

[33] *Ibid.*, 1253 *a* 31-37.

[34] *Ibid.*, 1253 *a* 27-29; cf. *Ibid.*, *a* 3-7.

CAPÍTULO V

EL PROBLEMA POLÍTICO

El fin de la asociación política es, pues, un ideal de vida humana inaccesible al hombre aislado, pero realizable en esta comunidad independiente y capaz de bastarse a sí misma, que es la ciudad. La misión de la política es la de definir los medios de realizar ese ideal, de bosquejar el modelo de la ciudad perfecta;[1] pero es también la de reconocer los obstáculos que se oponen a la realización de dicho ideal, la de explicar la diversidad efectiva de las formas de organización política, casi siempre imperfectas. Efectivamente, si una vida humana perfecta sólo es posible en la ciudad, si un tal ideal no puede ser más que un bien común, realizable solamente en la comunidad, no es menos cierto que no es dicho ideal igualmente accesible a todos. El ejercicio de la virtud, en el que consiste la perfección de la vida humana, supone condiciones que no se cumplen en todos los individuos;[2] y tal vez no sea igualmente compatible con todas las funciones sociales.[3] La diversidad de las funciones, la distribución de las tareas entre agentes mutuamente complementarios, condición imprescindible para la autarquía de la ciudad, se opone por sí misma a la perfecta comunidad de los ciudadanos, a la igual participación de ellos en el bien común, la vida razonable y feliz que sólo en la comunidad puede lograrse. De ese antagonismo entre la búsqueda del bien común o la exigencia de la razón política y la diversidad proveniente de las condiciones económicas o de las diferencias individuales, resulta la pluralidad de las constituciones, de las formas de organización política.[4]

[1] *Ética a Nic.*, X 10, 1181 *b* 21: ποία πολιτεία ἀρίστη. Cf. *Políticas,* II 1, 1260 *b* 24-36; IV, 1323 *a* 14-17; VII 1, 1288 *b* 21-24.

[2] *Políticas,* IV 8, 1328 *a* 39: τοῦς μὲν ἐνδέχεσθαι μετέχειν αὐτῆς, τοῦς δὲ μικρὸν ἢ μηδέν.

[3] *Ibid.*, 9, 1328 *b* 40: ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος (la vida de un artesano o de un mercader) καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος. La de un labrador, por su parte, no deja ocio suficiente para adquirir la virtud y ejercer las funciones del ciudadano.

[4] *Ibid.*, 8, 1328 *a* 40-41; VI 3, 1289 *b* 27-1290 *a* 13.

Las distintas constituciones. La constitución (πολιτεία) es, nos dice Aristóteles, el orden establecido en la ciudad, la manera como se distribuyen entre los ciudadanos las magistraturas y como se reparte el ejercicio de la autoridad.[5] En efecto, lo que define al ciudadano, lo que lo distingue de los otros en la ciudad, el hecho de que participa en la autoridad, en las deliberaciones y en las decisiones públicas; es que toma parte en la asamblea y en el tribunal, que cumple funciones de magistrado y de juez.[6] Esta definición conviene particularmente al ciudadano de una democracia.[7] Efectivamente, lo que caracteriza la democracia es que todos los hombres libres participan en ella del poder, gozan de iguales derechos y son igualmente ciudadanos;[8] por lo contrario, en un estado oligárquico, los derechos cívicos los ejerce una minoría,[9] y en una monarquía, el poder está en manos de uno solo. Se puede indagar de qué condiciones empíricas resulta en los distintos estados la forma del gobierno, mostrar cómo está ella determinada por la geografía, la estructura económica o la psicología de los pueblos;[10] se puede proponer también que se aprecien las distintas formas de organización política. Ahora bien, lo notable a este efecto es que el valor de un régimen político no está vinculado al modo de distribución del poder. Como lo había hecho ya notar Platón,[11] el gobierno de uno solo, el de una minoría o el de una multitud pueden estar igualmente justificados si el poder se ejerce en ellas con miras al bien común y de acuerdo con la justicia; por el contrario, si el poder se pone al servicio de aquel o aquellos que lo detentan, la forma del gobierno es corrupta; la constitución alterada sufre una desviación (παρέκβασις). Así, la realeza, la monarquía legal, degenera en tiranía; la aristocracia, el reinado de la virtud y el mérito, lo hace en oligarquía o despo-

5 *Ibid.*, VI 1, 1289 *a* 15: πολιτεία μὲν γάρ ἐστι τάξις ταῖς πόλεσιν ἡ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται. Cf. III 6, 1278 *b* 9-10: ...πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων.

6 *Ibid.*, III I, 1275 *a* 23-24: πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς... *Ibid.*, *a* 26: οἷον ὁ δικαστὴς καὶ ἐκκλησιαστής, y *b* 17-19: ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν...

7 *Ibid.*, 1275 *b* 5.

8 *Ibid.*, VIII 2, 1317 *a* 40-*b* 7. El principio (ὑπόθεσις) del estado democrático es la libertad; una muestra de la libertades que todos manden por turno (ἐλευθερίας δὲ ἕν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν), lo cual responde a la reivindicación de la igualdad entre todos los ciudadanos (φασὶ γὰρ δεῖν ἴσον ἔχειν ἕκαστον τῶν πολιτῶν).

9 *Ibid.*, IV 9, 1328 *b* 32-33: ἐν μὲν γάρ ταῖς δημοκρατίαις μετέχουσι πάντες πάντων, ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις τοὐναντίον.

10 *Ibid.*, III 17, 1287 *b* 35-41; 1288 *a* 8-15 (cf. 14, 1285*a* 19-22), IV 11, 1330 *b* 17-21; VII 7, 1321 *a* 13-14.

11 PLATÓN, *El político*, 302 *c*-303 *b*.

tismo de los ricos; la república, que es el gobierno de todos, cae en una forma de democracia que equivale a la tiranía de las masas.[12]

Democracia y oligarquía. No hay razón, pues, a los ojos de Aristóteles, para que la democracia y la oligarquía, las dos formas de gobierno rivales entre las ciudades griegas, se atribuyan cada cual de su parte como propia la justicia. Ésta, si no se entiende solamente por ella los derechos establecidos, sino el principio que tiene que presidir al establecimientos de éstos, se define como una exigencia de igualdad en la distribución de las prerrogativas y de las cargas sociales.[13] Este principio es el invocado por la democracia cuando proclama la igualdad entre todos los hombres libres y otorga iguales derechos a todos los ciudadanos. Pero el defensor de la oligarquía sostendrá a nombre del mismo principio, aunque entendido con más severidad, que la justicia no exige una distribución por partes iguales, cuando no hay igualdad entre aquellos a quienes se llama a la distribución entre los participantes. La igualdad de las partes en ese caso sería injusta; lo que reclama la justicia son partes iguales entre los que son iguales y desiguales entre los desiguales. La justicia distributiva, la que debe presidir la organización de la ciudad, se manifiesta, a juicio de Aristóteles, no en la igualdad aritmética, sino en la proporcionalidad, en una relación constante entre las cosas y las personas, entre lo que se atribuye y aquel a quien se le atribuye.[14] Esa expresión "geométrica" de la igualdad es lo que pretende ignorar la reivindicación democrática; pero es una aplicación desplazada de la proporcionalidad lo que se hace en los regímenes oligárquicos o censitarios, en los que los derechos cívicos están proporcionados a la riqueza. Si la ciudad fuese una asociación financiera, sería equitativo que los derechos se atribuyesen proporcionalmente a los capitales comprometidos, de la misma manera que los dividendos se reparten entre los accionistas, pero, hace notar Aristóteles, la ciudad no es una asociación financiera, sino una asociación política; tiene como finalidad, no el enriquecimiento, sino la vida moral, la perfección y la felicidad del hombre por medio del ejercicio de la virtud, de la actividad razonable.[15] En la medida de su contribución a ese ideal, sólo realizable en la ciudad, los individuos pueden pretender derechos políticos más o menos amplios; por la virtud, y no por la riqueza, se califican como "accionistas" de la

[12] ARISTÓTELES, *Política,* III 7; *Ética a Nic.,* VIII 10, 1160 *a* 31-*b* 21.

[13] *Ética a Nic.,* V 2, 1130 *b* 30-33.

[14] *Política,* III 9, 1280 *a* 7-22, donde Aristóteles remite explícitamente a *Ética a Nic.,* V 3, 1131 *a* 10-*b* 23.

[15] *Política,* III 9, 1280 *a* 25-32; 1281 *a* 2-10.

sociedad política. El principio de la proporcionalidad no puede, pues, justificar la oligarquía; pero puede servir para justificar otros regímenes; la democracia, por ejemplo, quedará justificada si todos los ciudadanos son iguales en virtud.

Constituciones legítimas y constituciones degeneradas. Este caso no se realiza, sin duda, más que excepcionalmente; de ordinario los ciudadanos son desiguales en virtud; los mejores, los mejor dotados para la vida política, es decir los más capaces de contribuir al bien público, no pasan de ser una minoría y tienen que transigir con la masa, que compartir con ella el poder, esforzándose por servirle de guías.[16] Pero si un individuo y una minoría están dotados de una tal superioridad que entre su capacidad política y la de la masa no haya comparación alguna posible, y por consiguiente ninguna distribución proporcional del poder sea posible en tal caso, a menos de excluir de la ciudad a ese individuo o a esa minoría (para esta ocasión han inventado precisamente las democracias el ostracismo), habrá que reconocer que todo está a punto para la erección de una monarquía o la instauración de una aristocracia legítima.[17]

La realeza, la monarquía legítima, se distingue, hemos dicho, de la tiranía en que aquélla se ejerce para el bien público, y no en provecho de quien gobierna; asimismo la aristocracia, el gobierno de los mejores, no es al servicio de una clase; y Aristóteles, aun declarando que la realeza es el mejor de los gobiernos, otorga no obstante su preferencia a la aristocracia, al gobierno de varios, a condición de que sean hombres buenos, pues están menos expuestos que uno solo a engañarse o a dejarse seducir.[18] En cuanto a la democracia, distingue Aristóteles dentro de ella dos formas: una, en la cual todos los ciudadanos participan del poder, pero la autoridad pertenece a la ley (ἄρχειν δὲ τὸν νόμον); otra, en la cual el poder se distribuye de la misma manera, pero la soberanía se deja en la multitud en vez de retornar a la ley; es lo que ocurre cuando la decisión suprema depende solamente de los votos y no está regulada por la ley.[19] Para Aristóteles, como para Platón,

16 *Ibid.*, III 7, 1279 *a* 39-*b* 1; 13, 1283 *b* 9-1284 *a* 3.

17 *Ibid.*, 13, 1284 *a* 3-22; *b* 25-34.

18 *Ibid.*, III 15, 1286 *a* 24-*b* 7: ...εἰ δὴ τὴν μὲν τῶν πλειόνων ἀρχὴν ἀγαθῶν δ' ἀνδρῶν πάντων ἀριστοκρατίαν θετέον, τὴν δὲ τοῦ ἑνὸς βασιλείαν, αἱρετώτερον ἂν εἴη ταῖς πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας.

19 *Ibid.*, VI 4, 1292 *a* 1-7: ...κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον... ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ᾖ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος.

la ley (νόμος) es la expresión de la razón (νοῦς);[20] decir que la soberanía pertenece a la ley es decir que el poder tiene que ejercerse con miras al bien común, para la realización del ideal de vida razonable que es el objetivo de la asociación política; y si es imprudente entregar el poder a un hombre, lo es porque un individuo no está nunca completamente liberado del apetito o de la pasión ni puede identificarse con la autoridad impersonal de la ley;[21] las influencias irracionales pueden, por el contrario, en opinión de Aristóteles, neutralizarse mutuamente en una asamblea.[22] Pero cuando la multitud se imagina que la soberanía reside en sus votos, que no hay otra ley que sus decisiones y su capricho, entonces la democracia, rechazando la autoridad de la razón y de la ley, se convierte en un despotismo popular: el pueblo no es entonces más que un tirano múltiple.[23] En esa democracia desnaturalizada no hay ya más justicia que en la oligarquía; por un lado, son los ricos los que detentan el poder y lo ejercen en su provecho; por otro, es la multitud, en la que dominan los pobres, la que impone a todos las decisiones emanadas de sus apetitos y veleidades.[24] Democracia y oligarquía, tal como se las practica en la mayor parte de las ciudades griegas son por consiguiente gobiernos de clase y no responden en modo alguno, como la monarquía o la aristocracia, a un ideal racionalmente definido de organización política; cada una de ellas aparece, por el contrario, como la desviación de un gobierno legítimo; son constituciones degeneradas.

La "república". Para superar la oposición de la democracia y la oligarquía, preconiza Aristóteles una forma de gobierno a la cual le da el nombre de πολιτεία, el cual designa toda organización política, toda constitución en general, pero que tomándose en sentido particular, puede traducirse por "república"[25] Lo que caracteriza esta forma de gobierno es que todos los ciudadanos

[20] PLATÓN, *Leyes,* IV, 714 *a:* τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον. ARISTÓTELES, *Política,* III 16, 1287 *a* 32: διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστιν.

[21] ARISTÓTELES, *Ética a Nic.,* V 6, 1134 *a* 35: διὸ οὐκ ἐῶμεν ἄρχειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸν νόμον (*alias* λόγον), ὅτι ἑαυτῷ τοῦτο ποιεῖ καὶ γίνεται τύραννος. Cf. *Polítca,* III 15, 1286 *a* 7-20; 16, 1287 *a* 28-32.

[22] ID., *Política,* III 11, 1281 *a* 39-*b* 21; 1282 *b* 32-39; 15, 1286 *a* 26-34.

[23] *Ibid.,* VI, 4, 1292 *a,* 11: μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν. ARISTÓTELES, sigue desarrollando esta comparación de la demagogia con la tiranía.

[24] *Ibid.,* VI 4, 1290 *b* 17-20: ἀλλ' ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες. Cf. VIII 2, 1317 *b* 5-7: καὶ ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσι, τοῦτ' εἶναι... τὸ δίκαιον.

[25] *Política,* VI 7, 1293 *a* 39-40.

participan del poder, pero el antagonismo entre los ricos y los pobres, entre la minoría de los unos y la muchedumbre de los otros, se ha reducido en ella y contenido gracias al desarrollo de una clase media, apegada a los intereses comunes y pronta a sacrificarse por ellos, capaz incluso de consentir a las clases extremas tales satisfacciones, que las retengan fieles a la comunidad.[26] Tal es la constitución media o mixta, que atempera las instituciones de la democracia por la exigencia de un censo moderado, y que es en la vida política el equivalente del justo medio en que, según la moral aristotélica, consiste la virtud.[27] Representa, después de la realeza y la aristocracia, la tercera forma legítima de gobierno; se nos presenta como una suerte de democracia mantenida en el respeto de la ley por su equilibrio social, al paso que es un desequilibrio social el que provoca las desviaciones oligárquicas y demagógicas.

Aristocracia y realeza. La superioridad de la aristocracia nace de que en ella está asegurado el respeto de la ley no a causa de un equilibrio de las fuerzas sociales, sino por la virtud de los ciudadanos, por la cordura de una minoría política; y si finalmente a la realeza se la declara el mejor de los gobiernos,[28] pese al peligro de corrupción de que está amenazada, es indudablemente porque el monarca puede poner al servicio del bien público una autoridad indiscutida y una inteligencia libre de trabas. Efectivamente, la inteligencia real, cuando merece verdaderamente este nombre, es, como lo había dicho Platón, la ley viva, exenta de fórmulas jurídicas, de leyes establecidas, necesarias para contener los extravíos de los hombres, pero incapaces de suyo para adaptarse a la complejidad y variedad infinita de las situaciones humanas;[29] ahora bien, es precisamente en las deficiencias de la legalidad donde ha de ejercerse, según Aristóteles, la intervención directa de un príncipe o de unos magistrados equitativos.[30]

Justa dimensión de la ciudad. No se limita Aristóteles a determinar las principales formas de organización política, es decir, las constituciones fundamentales; describe sus variedades, sus transformaciones; prescribe, hasta en detalle, las instituciones de la

[26] *Ibid.*, III 7, 1270 *a* 37-*b* 4; VI 11, 1295 *b* 1 s., y principalmente 25-39; *ibid.*, 9 1294 *b* 34-40.

[27] *Ibid.*, VI 8, 1293 *b* 34: μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας — 9, 1294 *b* 1-15; 11, 1295 *a* 35-40.

[28] *Ética a Nic.*, VIII 10, 1160 *a* 35.

[29] PLATÓN, *El político*, 294 *a* s., *Leyes*, IX, 875 *cd;* cf. ARISTÓTELES, *Política*, III 13, 1284 *b* 14: αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.

[30] ARISTÓTELES, *Política*, III 11, 1282 *b* 2-6.

ciudad ideal.[31] Pero su ideal político se concibe al nivel de las colectividades locales, cuales eran las ciudades griegas. Se le ha reprochado que no hubiese presentido la evolución, que se anunciaba ya en su tiempo, de la sociedad política hacia formas más amplias, las de las grandes monarquías o de los imperios;[32] pero unos estados de aquella dimensión tenían que parecerle incompatibles con el ideal de vida humana que es el fin propio de la asociación política: convenientes en Asia, eran para los griegos, enamorados de la razón y la libertad, espantosos. La ciudad misma, a juicio de Aristóteles, no debe ser demasiado grande si desea ser bien legislada (εὐνομεῖσθαι). Hay para cada ser una justa dimensión, por debajo o por encima de la cual no sería ya él mismo ni podría cumplir ya su función: un navío del tamaño de la mano no es más que un juguete; si tuviera mil pies de longitud, no habría posibilidad de manejarlo. Lo mismo ocurre con la ciudad: "Diez hombres no pueden formar una ciudad; pero diez veces diez mil no lo podrían tampoco."[33] La ciudad tiene que comprender un número suficiente de ciudadanos para que se baste a sí misma y asegure su defensa; pero si los ciudadanos llegan a ser demasiado numerosos, la ciudad no puede ser ya bien gobernada. La autoridad no puede ejercerse con justicia y los magistrados no pueden elegirse con dignidad más que en una comunidad en la que todos sus miembros se conocen mutuamente; una ciudad demasiado grande está expuesta a la anarquía o al despotismo; para que cumpla con su finalidad ideal, que es la de permitir una vida razonable y dichosa, la ciudad tiene que permanecer en escala humana, es decir tiene que poder ser abarcada por la vista del hombre (εὐσύνοπτος).[34]

[31] El libro VI (IV en la tradición antigua de la *Política* trata de la variedad de los regímenes políticos; el libro VII (V) de sus transformaciones; el libro IV (VII) trata del estado ideal, y el libro V (VIII) de la educación.

[32] En una obra reciente (Raymond Weil, *Aristote et l'histoire,* París, 1960), que no se tomó en cuenta para la redacción de estas páginas, el autor trata de disculpar de este reproche a Aristóteles; cf. principalmente el capítulo XI, "Cité et peuple: au-dela de la cité", y la conclusión, p. 418.

[33] *Ética a Nic.,* IX 10, 1170 *b* 31-32.

[34] *Política,* IV 4, 1326 *a* 5 s., principalmente *a* 25-1326 *b* 25. Cf. nuestro estudio: "Les théories démographiques dans l'antiquité grecque", *Population,* 1949, pp. 597-614, y sobre todo p. 604.

CAPÍTULO VI

LA ECONOMÍA

La ciudad está compuesta de familias, de grupos domésticos.[1] La economía, que tiene por objeto la administración de la casa, que es el estudio de la sociedad doméstica (οἰκία), se vincula, por tanto, a la política y acaba con la ética, el conocimiento práctico, el que permite al hombre vivir bien, realizar sus fines en el ambiente social que le es natural.[2] Sería, no obstante, un error creer que de la familia a la ciudad no hubiera más que una diferencia de tamaño, que una ciudad pequeña fuera el equivalente de una familia grande; entre esas dos agrupaciones hay una diferencia formal (εἴδει).[3] Las relaciones entre los ciudadanos son de otra índole que las relaciones entre los miembros de una familia, y en el interior de la familia misma hay que distinguir las relaciones del esposo y la esposa, las del padre y los hijos, las del amo y los servidores o esclavos.[4]

La esclavitud. Son las relaciones entre el amor y el esclavo las que plantean para Aristóteles el problema más grave: ¿puede justificarse la esclavitud, o no es más que una institución (νόμῳ), contraria a la naturaleza (παρὰ φύσιν)? Aristóteles hace notar ante todo que la esclavitud está necesitada por la economía, para la vida del grupo doméstico. En efecto, no hay técnica ni fábrica que no necesite de instrumentos apropiados (οἰκεῖα ὄργανα), y no hay empresario que no necesite de auxiliares (ὑπηρέται), los cuales tienen una función instrumental, pero que no pueden suplirse por medio de instrumentos. El progreso de la automatización no podrá eliminar completamente esa función auxiliar que no puede ser cumplida más que por un *agente*, encargado de unas finalidades que no se ha fijado él mismo, y que se encuentra por

[1] *Política,* I 3, 1253 *b* 2-3: πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν.
[2] *Ética a Nic.,* VI 8, 1142 *a* 9-10: οὐκ ἔστιν τὸ αὑτοῦ εὖ ἄνευ οἰκονομίας οὐδ' ἄνευ πολιτείας.
[3] *Política,* I 1, 1252 *a* 9-13.
[4] *Ibid.,* I 3, 1253 *b* 5-8.

tanto en la condición de instrumento. "Si cada instrumento, dice Aristóteles, realizase por sí mismo, por orden o por propio ingenio, su propia obra, como cuentan, de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que iban por sí solos a colocarse para la asamblea de los Dioses; si las lanzaderas tejiesen por sí solas y los plectros tocasen solos la cítara, los maestros de obra no necesitarían auxiliares ni los amos esclavos." [5] Se ve, por tanto, que si el esclavo es necesario no lo es para suministrar la fuerza motriz; su tarea no es la de una bestia de carga, ni deja de ser necesario aun cuando no se reclame la energía a los músculos del hombre; su función es la de un instrumento capaz de obediencia y, hasta cierto punto, de iniciativa, como el que dispone de otros instrumentos.[6] Además, el esclavo, es distinto del auxiliar de una empresa técnica pues quien lo emplea no es un fabricante que produzca una obra, sino un padre de familia que administra su casa, haciendo el mejor uso posible de sus bienes. El esclavo, en este sentido, no es un instrumento (ὄργανον), sino que es él mismo un bien (κτῆμα); el amo se sirve de él, no como el artista de sus útiles, para producir una obra, sino como se sirve él mismo de sus vestidos o de sus muebles, o mejor aún de sus miembros, no para otra cosa, sino que simplemente para vivir. El esclavo sirve para la vida de la familia; es un auxiliar de la buena gestión (πρᾶξις), no un instrumento de producción (ποίησις). Depende de su amo como uno de sus miembros, y le pertenece absolutamente (ὅλως ἐκείνου).[7]

Siendo ésta la función del esclavo en la economía, ¿es justo que a unos hombres se los reduzca a esclavitud? Aristóteles responde haciendo notar que hay hombres que son por naturaleza dependientes, aquellos que tienen suficiente razón para poder comprender y obedecer, pero no bastante para conducirse ellos mismos razonablemente. Esos tales son por naturaleza esclavos (φύσει δοῦλοι); [8] y la condición servil, necesaria para la economía, es para ellos mismos preferible a la independencia; [9] su dependencia es normal, porque es natural, como la del cuerpo respecto del alma.[10] Lo que sería injusto sería reducir a esclavitud a individuos que tuvieran naturaleza de hombres libres; hay que condenar, por

[5] *Ibid.*, 1253 *b* 20-1254 *a* 1.

[6] *Ibid.*, 1253 *b* 32-33: καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὁ ὑπηρέτης.

[7] *Ibid.*, 1254 *a* 1-13.

[8] *Ibid.*, 1254 *b* 19-23: ...ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν) καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν.

[9] *Ibid.*, 1254 *b* 19-20: οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχὴν — 1255 *a* 2: οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.

[10] *Ibid.*, 1254 *a* 34-36 *b* 6-9.

tanto, la esclavización de los prisioneros de guerra si son griegos o tienen alma libre.[11] Aristóteles estima, en efecto, que la totalidad de los bárbaros está naturalmente destinada a la esclavitud y que por lo demás la índole del hombre libre se reconoce por lo común en su simple aspecto físico.[12]

La autoridad doméstica. Justificada sumariamente así la condición servil, y definido el esclavo como la cosa de su amo, como un bien que le pertenece en absoluto, ¿síguese de ello que la autoridad del amo (ἡ δεσποτικὴ ἀρχή) deba ejercerse arbitrariamente? Sería ello tanto como olvidar que el amo debe conducirse siempre como hombre razonable, y que el esclavo es por esencia un hombre; la función del esclavo no puede cumplirla un animal; [13] el esclavo necesita para cumplir sus funciones, unas cualidades morales, o gérmenes de virtud.[14] El amo tiene, por tanto, en cierto sentido, deberes para con el esclavo, sin que por ello el esclavo posea derechos. La autoridad del amo sobre el esclavo es esencialmente despótica; tiene como principio, no la justicia, sino el provecho del jefe de familia.[15] La justicia no es aplicable más que entre asociados libres e iguales; es ella el principio de la autoridad política; pero la autoridad del padre de familia sobre su mujer, sus hijos y sus esclavos, emana de otro principio; y si finalmente es ella provechosa para todos los miembros de la familia y hasta para con los mismos esclavos, es porque el padre no tiene intereses contrapuestos a los de ellos: el cabo no quiere perjudicar a los miembros. He ahí por qué no está sujeto a normas de justicia; encuentra el principio de su conducta en su propio interés razonablemente entendido.[16]

La autoridad doméstica no es, pues, de la misma índole que la autoridad política, y no presenta más que analogía con el derecho y la justicia. Ofrece ella, por lo demás, distintos aspectos, según la condición de los sujetos sobre los cuales se la ejerce. Solamente el padre de familia posee la plenitud de la voluntad ra-

[11] *Ibid.*, 6, 1255 *a* 21-31.

[12] *Ibid.*, 5, 1254 *b* 27 s. Lo que se denominaría hoy el "racismo" de Aristóteles hubo que oponerlo vivamente a la política de asimilación practicada por Alejandro; habría manifestado su reprobación en su diálogo: *Alejandro, o sobre las colonias*. Cf. P. Moraux, *Les listes anciennes...*, pp. 344-346.

[13] *Ibid.*, 1254 *b* 23: τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αισθανόμενα. En cambio el esclavo tiene que tener suficiente razón para comprender.

[14] *Ibid.*, 13, 1256 *b* 21 s.; 1260 *a* 34-36: ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων.

[15] *Etica a Nic.*, VIII 10, 1160 *b* 29-30: τὸ γὰρ τοῦ δεσπότου συμφέρον ἐναὐτῇ πράττεται.

[16] *Etica a Nic.*, V 6, 1134 *a* 26-29, *b* 9-17.

zonable; una tal voluntad, una razón capaz de conducirse a sí misma, no se da en el esclavo; es imperfecta (ἀτελές) en el niño, e impotente (ἄκυρον) en la mujer.[17] Así, el padre manda despóticamente a sus esclavos, paternalmente, o como un rey, a sus hijos; a su mujer le hace aceptar su ley como la del más sabio, ejerciendo así una autoridad de índole aristocrática.[18]

La economía normal. Hemos considerado solamente hasta aquí la economía en sentido estricto, la economía doméstica; hay que incluir también en ella lo que constituye hoy el objeto principal de la ciencia económica, esto es, el estudio de la adquisición y el acrecentamiento de las riquezas (χρήματα), lo que Aristóteles denomina la *crematística*.[19] Hay diferentes maneras de procurarse lo necesario para la vida; a esa diversidad corresponde la variedad de los géneros de vida entre los pueblos: pastores, cazadores, agricultores; asociándose a menudo esos distintos modos de adquisición de lo necesario en un mismo y único género de vida.[20] Pero todos ellos tienen esto de común, que tienden a poner a disposición de una comunidad, de un grupo doméstico o de una ciudad, los bienes necesarios para la vida o útiles para los fines de la comunidad. Esos bienes constituyen la verdadera riqueza (πλοῦτος); y es a la economía, al arte de hacer uso de ellos para el bien del grupo, a la que corresponde también regular su adquisición. Ahora bien, todo arte se contenta con medios limitados, proporcionados a sus fines;[21] asimismo, en la economía natural, la adquisición de las riquezas se limita a lo que basta para vivir bien (αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωήν); una economía normal (κατὰ φύσιν) excluye el acrecentamiento ilimitado de la riqueza.[22]

La moneda. Un tal acrecentamiento está condicionado por el uso de la moneda, de que resultan nuevos modos de adquisición

17 *Política*, I 13, 1260 *a* 9-14.

18 *Ética a Nic.*, VIII 10, 1160 *b* 22 s.; *Política*, I 12, 1259 *a* 37-*b* 17. Según una indicación de la *Política* (III 6, 1278 *b* 31-33), la distinción de las formas de la autoridad (τῆς ἀρχῆς... τοὺς λεγομένους τρόπους) había sido presentada por Aristóteles en sus escritos exotéricos. A partir de esta indicación, P. Moraux ha tratado de reconstruir el diálogo *Sobre la justicia*, en el que Aristóteles reanudaba, para expresar sus opiniones, el esquema platónico de la analogía entre el alma y la ciudad expuesto en la *República* y que "ponía en paralelo las formas del mandar, las de la justicia y las de la amistad". Vestigios de este diálogo se encuentran en la *Política* y en las *Éticas*. Cf. P. Moraux, *A la recherche de L'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice"*, cap. I, pp. 13-53.

19 *Política*, I 3, 1253 *b* 12-14; 8, 1256 *a* 1 s.

20 *Ibid.*, I 8, 1256 *a* 19 s.

21 *Ibid.*, 1256 *b* 35: οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστι τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει.

22 *Ibid.*, 1256 *b* 26-39.

de la riqueza y un nuevo dominio de la ciencia económica a lo cual conviene particularmente el nombre de *crematística*.[23] Esos nuevos modos de adquisición se originan en el intercambio (ἀλλαγή). Hay una forma de intercambio natural y necesaria, la consistente en ceder lo que sobra de un producto a cambio de otro que se necesita; mientras el intercambio se efectúa bajo la forma del trueque, su práctica continúa restringida y no acarrea grandes abusos.[24] Para facilitar los intercambios se inventó la moneda.[25] Ahora bien, la práctica generalizada del intercambio engendra un primer abuso: un bien cualquiera, al margen de su uso propio (χρῆσις οἰκεία), encuentra un uso de intercambio;[26] y por eso resulta útil acapararlo, adquirirlo en mayor cantidad que la necesaria; y en particular la moneda, creada propiamente para facilitar el intercambio, siendo un bien cuyo uso propio es precisamente el de ser intercambiada, y pudiendo serlo siempre cómodamente contra cualquier otro bien,[27] por cualquier otro objeto deseable, los hombres desean adquirir cada vez más de ella, poseerla en cantidades infinitas.[28]

La economía desorbitada. El dinero, sin embargo, no es la verdadera riqueza: el nombre griego de la moneda (νόμισμα) denota su carácter convencional (νόμῳ), y un cambio de convención puede hacerla inútil, retirando a una moneda todo su valor.[29] De la sed de enriquecimiento ilimitado suscitada por la moneda nacen actividades nuevas, características de la economía capitalista: el comercio, las finanzas, el trabajo asalariado;[30] todas ellas entran, según Aristóteles, en el dominio de la crematística. Ella se distingue esencialmente de la economía aunque normalmente le sea supeditada; efectivamente; ella es el arte de adquirir, de pro-

[23] *Ibid.*, 9, 1256 *b* 40-1257 *a* 1.

[24] *Ibid.*, 1257 *a* 14-30.

[25] *Ibid.*, 1257 *a* 31-41; *Ética a Nic.*, V 5, 1133 *a* 25-31; *b* 6-28. No solamente la moneda, siendo de transporte fácil, permite el intercambio entre los interesados distantes (1257 *a* 31-35); sino que puede ser dejada en reserva con miras a un intercambio futuro (ὑπὲρ δὲ τῆς μελλούσης ἀλλαγῆς, 1133 *b* 10); sirve de intermediario entre todos los bienes intercambiables y constituye entre ellos una medida común (μετρεῖται γὰρ πάντα νομίσματι. 1133 *b* 22-23).

[26] *Ibid.*, I 9, 1257 *a* 6-14.

[27] El dinero, dice enérgicamente Aristóteles, encuentra siempre su contrapartida: δεῖ γὰρ τοῦτο φέροντι εἶναι λαβεῖν (1133, *b* 12).

[28] *Ibid.*, I 9, 1257 *b* 23-24, 33-34, 39-40; 1258 *a* 1-2.

[29] *Ibid.*, 1257 *b* 10-17; *Ética a Nic.*, V 5, 1133 *a* 29-31, *b* 20-21. Aristóteles señala así que el dinero no tiene siempre el mismo poder de adquisición: οὐ γὰρ ἀεὶ ἴσον δύναται.

[30] *Ibid.*, I 11, 1258 *b* 21-24.

curarse riquezas, y la economía es el arte de usarlas bien.[31] En la economía doméstica hay una función normal que corresponde a la crematística: es la de adquirir en las mejores condiciones, en el mejor momento y en las mejores circunstancias, los bienes (víveres o ganado) necesarios para la subsistencia y la actividad del grupo;[32] pero con el nombre de crematística se designa más particularmente el conjunto de las actividades que tienden a la adquisición y al acrecentamiento ilimitado de la riqueza,[33] actividades emancipadas por consiguiente del control de la economía en sentido estricto, que las mantendría dentro de ciertos límites y les impondría las normas del bien vivir.[34] Todas esas actividades son a los ojos de Aristóteles censurables,[35] ya que tienen su principio en una avidez desmesurada, que corrompe hasta el ejercicio de las profesiones útiles, como la medicina, por ejemplo, doblegando su finalidad normal a la búsqueda del provecho.[36]

La condenación proferida por Aristóteles contra las prácticas de la economía capitalista, de una economía sustraída a todo control, suscitó protestas. Se ha reprochado a Aristóteles que se opusiera a las operaciones más legítimas y más favorables al desarrollo de las empresas, como el préstamo a interés;[37] se lo ha acusado también de obstaculizar la necesaria expansión de la economía. No obstante, si se considera la pujanza imperiosa de esas fuerzas de expansión, capaces de romper toda resistencia, se será indulgen-

31 *Ibid.*, VIII 1256 *a* 10-12: οὐχ ἡ αὐτὴ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ.... τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι. Esta distinción entre la adquisición (κτῆσις) y el uso (χρῆσις) había sido puesta ya de relieve en el *Eutidemo* de Platón (280 *de*).

32 *Ibid.*, 11, 1258 *b* 12-21.

33 *Ibid.*, 9, 1257 *b* 5: διὸ δοκεῖ ἡ χρηματιστικὴ μάλιστα περὶ τὸ νόμισμα εἶναι, καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων. — *Ibid.*, *b* 28-29: ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας.

34 *Ibid.*, 1257 *b* 41-1258 *a* 1: La causa de este desarreglo económico es τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν. Al lado de esta crematística desarreglada hay otra que es normal, conforme con la economía natural: οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν..., οὐχ ὥσπερ αὐτὴ ἄπειρος, ἀλλὰ ἔουσα ὅρον (1258 *a* 14-17).

35 *Ibid.*, 10, 1258 *a* 38-*b* 2.

36 *Ibid.*, 9, 1258 *a* 12-13: οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς. Cf. Platón, *República*, I, 341 *c*. Acerca de esto, como sobre la distinción entre adquisición y uso, véase nuestra obra: *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, cap. IV: "Finalité et hiérarchie".

37 *Ibid.*, I 10, 1258 *b* 2-8. Esta operación (ὀβολοστατική), cuya práctica se designa también con el nombre de τοκισμός (1258 *b* 25), es a juicio de Aristóteles absolutamente contraria al destino natural del dinero (μάλιστα παρὰ φύσιν): el dinero es para el intercambio; la usura, por el contrario lo hace producir (τίκτειν, τόκος).

te con el esfuerzo de una reflexión que trata de contenerlas, que se propuso someter a un ideal de vida humana y razonable tantas actividades de producción y de intercambio que se toman a sí mismas por fin, controlar una crematística que usurpa el nombre de economía [38] y hacer que prevalezca una economía en el verdadero sentido: una teoría del buen uso de los bienes.

[38] *Ibid*,. I 9, 1257 *b* 38-39: ὥστε δοκεῖ τισι τοῦτ' (*sc.* el acrecentamiento de las riquezas) εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον.

CAPÍTULO VII

RETÓRICA Y POÉTICA

Aristóteles ha sido durante siglos una autoridad no sólo en filosofía, sino también en literatura, gracias a dos obras muy difundidas: la *Retórica* y la *Poética*. Su contenido no entra, sin embargo, ni en el conocimiento teórico ni en el conocimiento práctico; las cuestiones de que tratan no dependen ni del saber ni del obrar (πράττειν), sino del hacer (ποιεῖν). Esos dos tratados versan sobre artes o técnicas, pero unas técnicas que se distinguen de las del artesano: no producen una obra material, razón por la cual tienen un lugar en la *paideia*, en la educación liberal. Efectivamente, no hay hombre libre que no tenga oportunidad de usar de la retórica; y sabido es el influjo ejercido, desde los griegos hasta nuestros días, sobre la cultura de los diferentes pueblos, por la lectura y la explicación de los poetas.

Retórica y dialéctica. La retórica, comienza por declarar Aristóteles, es la correspondiente (ἀντίστροφος) de la dialéctica.[1] Hemos visto que todos los hombres, sabios o ignorantes, hacen uso de la dialéctica, ya sea porque se ven obligados a sostener una discusión o porque necesiten poner a prueba el saber de algún otro;[2] asimismo, en la vida pública pueden verse en la necesidad de acusar o de defender; en esas oportunidades es donde aparece la utilidad de la retórica: enseña ella a triunfar metódicamente, y por medio del arte, en un cometido en que el éxito no se debe por lo común más que al azar o a la práctica.[3]

Aristóteles no ignora, sin embargo, que desde hace tiempo hay maestros de retórica que enseñan el arte de los discursos; pero les reprocha el haber desdeñado el arte de la argumentación propiamente dicha y haberlo sustituido por procedimientos para influir sobre los jueces, apelando a emociones como la cólera, la envidia o la piedad: procedimientos que deberían ser prohibidos,

[1] *Retórica,* I 1, 1354 *a* 1.
[2] Cf. aquí, p. 43, nota 10.
[3] *Retórica,* I 1, 1354 *a* 4-12.

como lo están en las ciudades bien gobernadas; dirigirse de ese modo a los jueces es falsear la regla que sirve para medir.[4]

Reducida, como lo quiere Aristóteles, al arte de la argumentación,[5] la retórica manifiesta su parentesco con la dialéctica; es una aplicación, una rama colateral (ἀντίστροφος) de ella, la forma que reviste la dialéctica cuando, saliendo de las escuelas y del ámbito de las discusiones teóricas, se ejerce ante los tribunales y en las asambleas políticas. Efectivamente, en este terreno no se trata ya de establecer conclusiones rigurosamente necesarias y de una certidumbre científica, sino de defender una tesis por medio de razones probativas (πίστεις), de hacerla probable (πιθανόν), es decir, digna de ser aceptada como verosímil, como dotada de la mayor probabilidad de estar de acuerdo con la verdad.[6] Una tal argumentación depende, por tanto, de un arte formal, independiente de la ciencia, del conocimiento de un objeto particular; tal es el arte del razonamiento en general, al cual equivale, según Aristóteles, la dialéctica en su acepción más amplia.[7] Cuando se ejerce con todo rigor y a partir de premisas verdaderas y ciertas, el razonamiento produce la ciencia; ese uso del razonamiento es lo que se denomina la demostración, o silogismo científico.[8] Pero el razonamiento puede ejercerse también a propósito de tesis indemostrables, y cuya verdad se quiere no obstante probar; sirve entonces para examinar el acuerdo o el desacuerdo de las tesis de que se trata con las opiniones ordinariamente recibidas; tal es el uso propiamente dialéctico del razonamiento; considerada en esta función crítica la dialéctica aparece como la auxiliar de la ciencia.[9] Por último, el razonamiento, en vez de poner a prueba una tesis relacionándola con las opiniones recibidas, puede partir de esas mismas opiniones para establecer la verosimilitud de la tesis (en efecto, no se puede, a partir de simples opiniones, establecer la verdad, producir la ciencia); así, pues, este uso del razonamiento se vincula con la dialéctica en su acepción específica; pero procede en sentido inverso: efectivamente, no trata de probar, en el sentido de someter a prueba, trata de probar, en el sentido de hacer probable. Incapaz de producir la certidumbre, que es propia de

4 *Ibid.*, 1354 *a* 12-27.

5 Una tal concepción de la retórica, renovada de Aristóteles, sirve de base a la obra de Ch. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation* (*La nouvelle thétorique*), 2 vols., París, 1958.

6 *Retórica*, 1355 *a* 24-29; 2, 1355 *b* 25-33.

7 *Ibid.*, I 1, 1355 *b* 8-9; 2, 1355 *b* 33-34. La retórica, como la dialéctica, no tiene una competencia relativa a un género particular determinado (περί τι γένος ἴδιον ἀφωρισμένον), sino que procede por medio de consideraciones generales (διὰ τῶν κοινῶν, 1355 *a* 28).

8 Cf. aquí, p. 41.

9 Cf. aquí, p. 44.

la demostración, no puede más que persuadir: en esta función del razonamiento es en lo que consiste la retórica.[10]

Definida así, en relación con la dialéctica, la retórica puede liberarse del descrédito de que se la hace objeto en el *Gorgias* de Platón, al cual hacía eco Aristóteles en un diálogo de su juventud, el *Grilos*.[11] Efectivamente, la opinión, el dominio en el que actúa la dialéctica, no es radicalmente opuesta a la verdad: no sólo la verdad puede encontrarse accidentalmente en ella, según lo testifica Platón, hablando de la opinión recta,[12] sino que, según Aristóteles, es de la confrontación de las opiniones de donde surge la verdad.[13] Lo verdadero y lo verosímil dependen, a su juicio, del mismo estudio,[14] ya que estima que los hombres tienen una inclinación natural hacia la verdad y que casi siempre atinan con ella.[15] En esas condiciones la retórica, que trata de mostrar la verosimilitud, no puede ser condenada en principio como proveedora de error; la función atribuida a la dialéctica por el empirismo aristotélico contribuye a rehabilitar la retórica, que es una aplicación de ella.

No por eso la retórica, siendo, como la dialéctica, extraña a la ciencia, deja de ser capaz de defender tanto el pro como el contra, de sustentar tesis más contradictorias. Es, pues, susceptible de una utilización ambigua; y el orador honesto, aun absteniéndose de defender malas causas, debe conocer todos los recursos de que pueda echar mano un adversario desleal, a fin de no dejarse engañar por él.[16] Hay que distinguir entre la capacidad técnica (δύναμις), que procura únicamente medios, y la elección de los fines (προαίρεσις); la dialéctica es la capacidad de argumentar en pro y en contra; es la utilización perversa lo que hace del dialéctico un sofista. La misma distinción se aplica en el ámbito de la retórica, pese a la ausencia de términos distintos para designar la simple capacidad y la orientación adoptada en su uso.[17] Por lo demás, toda técnica (ya se trate de la medicina, de la ingeniería

[10] *Retórica*, I 1, 1355 *a* 5: ἡ δὲ πίστις ἀπόδειξίς τις. Cf. I 2, 1355 *b* 27: la retórica no tiene el poder de instruir (διδασκαλική), sino solamente el de persuadir (πειστική).

[11] ARISTÓTELES, fr. 69 Rose[2] - QUINTILIANO, *Inst. orat.*, II 17, 14. Cf. F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, pp. 196-204, y P. THILLET, "Note sur le 'Gryllos' ouvrage de jeunesse d'Aristote", *Revue philosophique*, 1957, p. 353-354.

[12] PLATÓN, *Menón*, 96 *d* 98 *c*.

[13] Cf. aquí, pp. 44-72.

[14] *Retórica*, I 1, 1355 *a* 14-16: τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ τῆς αὐτῆς ἐστι δυνάμεως ἰδεῖν.

[15] *Ibid.*, 1355 *a* 16-17, 38-39.

[16] *Ibid.*, 1355 *a* 30-34.

[17] *Ibid.*, 1355 *b* 18-22.

o de los oficios artesanales) es susceptible de una utilización ambigua;[18] sin embargo, sólo en la dialéctica y la retórica es donde la ambigüedad atañe a la técnica del razonamiento mismo.[19] El ingeniero que medita la destrucción de un puente no razona de otro modo que el que lo construye; ambos se apoyan en los mismos cálculos; en cambio, los abogados de las dos partes antagónicas hacen razonamientos opuestos, aunque con la misma habilidad dialéctica. Esta ambivalencia del razonamiento dialéctico proviene de la indiferencia del orador respecto del carácter científico de las premisas.

Retórica y psicología. Síguese de ello que los argumentos retóricos, en virtud de su carácter dialéctico, no producen nunca una convicción plena; por eso Aristóteles, aunque condena la retórica pasional, encara otros medios de persuasión (πίστεις); los que se siguen del carácter del orador (ἐν τῷ ἤθει τοῦ λέγοντος), y los que apelan a las disposiciones de los oyentes (ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναί πως).[20] La dignidad moral del orador, no la que se le otorga por prejuicio, sino la que se muestra en su discurso, agrega valor a sus argumentos;[21] y las disposiciones afectivas de los oyentes los hacen más o menos dóciles a los mismos argumentos. Esos procedimientos extralógicos, que apelan al *ethos* y al *pathos*, son, pues, a los ojos de Aristóteles, meros auxiliares de la argumentación; pero su uso requiere por parte del orador una instrucción que trasciende el arte puramente formal de la dialéctica que se extiende al estudio teórico de las costumbres y las virtudes (περὶ τὰ ἤθη καὶ τὰς ἀρετάς) por una parte, y al de las afecciones (περὶ τὰ πάθη) por otra.[22] En conclusión, la retórica aparece como derivada (οἷον παραφυές τι) de la dialéctica, como enseñanzas tomadas de la ética y de la política.[23] Las consideraciones psicológicas y morales de que está salpicada la *Retórica* de Aristóteles han contribuido en gran parte al renombre de esta obra.[24]

[18] *Ibid.*, 1355 *b* 2-8.

[19] *Ibid.*, 1355 *a* 34-36: τῶν μὲν οὖν ἄλλων τεχνῶν οὐδεμία τἀναντία συλλογίζεται, ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ρητορικὴ μόναι τοῦτο ποιοῦσιν.

[20] *Ibid.*, I 2, 1356 *a* 2-3.

[21] *Ibid.*, 1356 *a* 5-16.

[22] *Ibid.*, 1356 *a* 21-25.

[23] *Ibid.*, 1356 *a* 25-27.

[24] Cf. principalmente en el libro I los capítulos 5 y 6, sobre la felicidad y los bienes, el capítulo 9 sobre las virtudes, el capítulo 11 sobre el placer, y en el libro II los capítulos 1-17 acerca del carácter y las pasiones, particularmente los capítulos 12-14 sobre los caracteres relativos a las distintas edades. El libro III trata del discurso, de la composición y de la expresión.

Poesía e imitación. La *Poética*, por su nombre mismo, se clasifica entre los estudios que se relacionan con la producción (ποίησις) de una obra. La poesía, en el sentido habitual de la palabra, es una forma de la actividad de producción, o actividad poética en general; es una especie que ha usurpado el nombre del género.[25] Sin embargo las obras que ella produce no son objetos reales, como las obras de la naturaleza o de los artesanos; son análogas a las del pintor o del escultor, es decir, son imitaciones (hoy diríamos representaciones) de la realidad.[26] Lo que distingue no obstante la poesía de las artes plásticas es que la realidad que ella representa es en suma la vida humana, el hombre comprometido en una acción en la cual experimenta afecciones y muestra su carácter: representación que puede procurarse también por la música y por la danza, a las cuales se asocia frecuentemente la poesía.[27] Lo que estas tres artes tienen en común es el ritmo; sin embargo, no es el ritmo del verso lo que constituye la poesía. Empédocles, aunque escribió en verso, no fue un poeta; porque no fue la vida humana, *sino* el Universo físico, lo que representó en su obra; [28] por su parte Heródoto, aunque hubiese escrito en verso, no sería tampoco ningún poeta; continuaría siendo un historiador, porque las acciones que describe son hechos ocurridos (τὰ γενόμενα). El poeta, en cambio, representa acciones cuales pudieran ocurrir (οἷα ἂν γένοιτο).[29] Lo que caracteriza esencialmente la poesía, no es, pues, ni la forma (el ritmo del verso), ni la materia (la vida humana), sino la manera en que se representa la vida humana. La poesía es distinta de la historia: es algo más filosófico y algo más interesante (σπουδαιότερον) que la historia. Efectivamente la poesía representa más bien lo universal, mientras la historia es la descripción de los hechos singulares. Lo universal es el modo como a tales hombres y en tales circunstancias ocurre hablar u obrar de modo verosímil o necesario; lo singular es lo que Alcibíades ha hecho o lo que le ha sucedido en la realidad.[30] Y aun-

25 Cf. PLATÓN, *Banquete*, 205 *bc*.

26 ARISTÓTELES, *Poética*, 1, 1447 *a* 16: πᾶσαι (*sc.* todas las formas de la poesía) τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις. — 25, 1460 *b* 8-9: ἐπεὶ γάρ ἐστι μιμητὴς ὁ ποιητὴς ὡσπερανεὶ ζωγράφος ἤ τις ἄλλος εἰκονοποιός. La distinción del artesano (δημιουργὸς καὶ ποιητής) y del artista, simple imitador (μιμητής), había sido puesta ya de relieve por PLATÓN, *República*, X, 595 *c*-597 *e*.

27 *Poética*, I 1447 *a* 21-28: καὶ γὰρ οὗτοι (*sc.* los danzantes) διὰ τῶν σχηματιζομένων ρυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις.

28 *Ibid.*, 1447 *b* 15-19.

29 *Ibid.*, 9, 1451 *a* 35-*b* 6.

30 *Ibid.*, 1451 *b* 6-12: ...ἔστιν δὲ καθόλου μέν, τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἄττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. Cf. *Ibid.*, 15, 1454 *a* 32-36.

que el poeta represente una acción que haya sido realizada por personajes reales, será todavía poeta, y no historiador, pues esa acción estará representada por él a causa de su valor expresivo.[31] Cuando, pues, se declara que la poesía es una imitación, una representación de la realidad, no hay que entender que sea una copia o réplica de ella; es una expresión más o menos estilizada de la misma.

Una tal estilización se encuentra en todas las artes; entre los pintores, Polignoto representa sus modelos más hermosos que la naturaleza; Pausón los representa menos bellos y Dionisio, tal como son.[32] A esa estilización, es decir, a una manera propia de evocar el original, más que al gozo intelectual de reconocerlo,[33] es a lo que hay que atribuir el placer estético: así, ocurre que, según una célebre observación de Aristóteles, "unos objetos cuya vista nos aflige, los contemplamos con placer en sus imágenes, en sus representaciones más horribles; por ejemplo, las imágenes de los monstruos más terroríficos o de los cadáveres".[34] Otros elementos del placer estético son la armonía y el ritmo. El gusto de la imitación por una parte y la exaltación que procuran la armonía y el ritmo por otra, he ahí, pues, las fuentes naturales de la poesía.[35]

La tragedia. El objeto de la imitación poética es la conducta humana, que se califica moralmente como bella o fea; y la estilización artística lleva a acentuar esos caracteres.[36] De ello resultan dos clases de poesía, la que exalta a los héroes y la que ridiculiza los vicios; así han nacido por una parte la epopeya y la tragedia y por la otra la sátira y la comedia.[37] Al estudio de la tragedia está dedicada la mayor parte de lo que se nos ha trasmitido de la *Poética* de Aristóteles. La tragedia se distingue de la epopeya, que exalta también al héroe, ante todo por su extensión: representa por sí sola un todo (y no una serie de aventuras), una acción concluida a ser posible dentro de una sola revolución solar,

[31] *Ibid.*, 9, 1451 *b* 29-33.

[32] *Ibid.*, 2, 1448 *a* 4-6; cf. 15 1454 *b* 10-11: καὶ γὰρ εκεῖνοι ἀποδιδόντες τὴν ἰδίαν μορφὴν ὁμοίους ποιοῦντες καλλίους γράφουσιν.

[33] Tal es sin embargo la explicación subrayada por Aristóteles, *Poética* 4, 1448 *b* 12-19.

[34] *Poética*, 4, 1448 *b* 10-12.

[35] *Ibid.*, 1448 *b* 4-9, 19-24.

[36] *Ibid.*, 2, 1447 *b* 28-1448 *a* 4.

[37] *Ibid.*, 4, 1448 *b* 24 s.; cf. 2, 1448 *a* 17-18: ἡ μὲν γὰρ (*sc.* la comedia) χείρους, ἡ δὲ (*sc.* la tragedia) βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν.

y en la que se distinguen un comienzo, un medio y un fin.[38] En segundo lugar la tragedia dispone de una variedad de ornamentos, de ritmos, de los que carece la epopeya; haciendo alternar el diálogo y los coros evita la monotonía del hexámetro épico y utiliza también la música.[39] Finalmente, pone la acción ante nuestros ojos en vez de narrarla simplemente; manipulando los efectos teatrales, nos mantiene en suspenso por la piedad y el temor.[40] Estas dos emociones son el resorte del interés en la tragedia; se va al teatro para experimentarlas. Pero si se buscan también en el teatro espectáculos y emociones que nos afligirían en la vida, es porque la estilización artística realiza la purificación de ellos (κάθαρσιν).[41]

La "catarsis". Esta opinión de Aristóteles acerca de la *catarsis* ha suscitado, desde la época del Renacimiento, interminables discusiones.[42] A nuestro juicio se impone ante todo una observación; que la representación de acontecimientos pavorosos o desdichados es característica de la tragedia;[43] el miedo y la piedad son, por tanto, emociones esenciales en el espectáculo trágico;[44] y son por lo mismo las emociones del espectador en cuanto tal, las que él experimenta en el espectáculo, las que están sujetas a la acción de la *catarsis.* Se trae por lo común a colación, para aclarar esta frase enigmática de la *Poética,* un pasaje de la *Política* en que Aristóteles considera las distintas clases de música y el uso que debe hacerse de ellas. Hay que distinguir, dice, a juicio de ciertos filósofos, tres clases de música: una calificada de *ética,* que conviene a la educación (se puede aprender, por ejemplo, no sin provecho moral, a tañer la lira, un instrumento de cuerdas); la otra es una música de acción, una música que arrastra (puede con-

[38] *Ibid.,* 6, 1449 *b* 23-24: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας. Cf. 5, 1449 *b* 13-15; 7, 1450 *b* 24-27. Estos dos pasajes contienen la fórmula más explícita de lo que se ha denominado la unidad de tiempo y la unidad de acción.

[39] *Ibid.,* 6, 1449 *b* 25, 28-30; cf. 5, 1449 *b* 11-12.

[40] *Ibid.,* 6, 1449 *b* 26: δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου,... Cf. 26-1462 *a* 17: τὴν μουσικὴν καὶ τὴν ὄψιν, δι' ἧς αἱ ἡδοναὶ συνίστανται ἐναργέστατα. La tragedia impresiona por los "reconocimientos" y las peripecias de la acción.

[41] *Ibid.,* 6, 1449 *b* 27 (continuación del texto citado en la nota anterior): περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

[42] Cf. J. Hardy, "Introduction a l'edition de la *Poétique,* D'Aristote", en la colección G. Budé, p. 16-22.

[43] *Poética,* 13-1452 *b* 34: δεῖ... ταύτην φοβερὼν καὶ ἐλεεινὼν εἶναι μιμητικήν, et *passim.*

[44] Constituyen ellas los resortes; la expresión: δι' ἐλέου καὶ φόβου (1449 *b* 26), tras de la cual no dudamos nosotros en poner una coma, se yustapone a lo que antecede (οὐ δι' ἀπαγγελίας), y se desprende de la consideración que sigue. El miedo y la piedad no son el medio por el cual se efectúa la *catarsis,* sino las emociones a las que se aplica.

venir seguirla, pero no es necesario saber ejecutarla); y por último, una tercera clase, representada para los antiguos en la flauta, es una música turbadora, de cuya influencia hay que saber precaverse; sin embargo, tiene también ésta en ciertos casos un uso favorable. En los cultos orgiásticos manifiesta ella su poder para apaciguar los transportes que ella misma suscita; bajo su influencia, los poseídos por el delirio, por el entusiasmo demoníaco, retornan a su estado normal, como por efecto de una medicación o de una purga (καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως). Ahora bien, a este entusiasmo se asimilan el miedo y la piedad; también estas emociones pueden beneficiarse con un tratamiento análogo; los que las experimentan pueden ser purificados de ellas (κάθαρσιν), es decir, verse aliviados con gusto (κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς).[45]

¿Se puede concluir de ello que Aristóteles haya considerado la música, y hasta el arte en general, como un medio de liberarnos de las emociones, de los impulsos y de las angustias que nos afligen en la vida, haciéndonos experimentar, por medio de la audición, el espectáculo o la danza, en formas sublimadas? Semejante interpretación, que descubre en la *catarsis* aristotélica un anticipo de las afirmaciones del psicoanálisis, trasciende con mucho lo que autorizan a interpretar los textos. Las emociones cuya *catarsis* opera el arte y en particular la tragedia, son, como la música en los cultos orgiásticos, las mismas en las cuales ella nos sumerge. La *catarsis* nos descarga de esas emociones, o al menos las descarga de su violencia nociva.[46] El miedo y la piedad que experimentamos ante el espectáculo trágico, precisamente porque están suscitados por una representación artística, no son emociones violentas, como las de la vida, sino emociones estéticas, que suscitan un goce sereno.[47] El arte, sin duda, y particularmente la música, por las emociones que nos hace experimentar, ejerce un influjo moral;[48] pero no es una función moral ni un efecto directo del arte lo que designa la *catarsis*. Por el contrario, pudiendo la influencia moral del arte ser ambigua (ya que engendra emociones turbadoras no menos que sentimientos nobles), la teoría de la *catarsis* aparece como una excusa y una defensa del arte contra los ataques de los moralistas como Platón. Por la *catarsis*, la turbación en que nos sume el espectáculo trágico, se traduce en gozo estético y por ello mismo se torna inocente.

[45] *Política*, V (VIII) 7, 1341 *b* 32-1342 *a* 15.

[46] El verbo griego καθαίρειν ofrece, efectivamente, este doble sentido.

[47] *Poética*, 14, 1453 *b* 11-12; el placer propio (οἰκεία ἡδονή) de la tragedia, el que el poeta debe tratar de procurar, es τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως... ἡδονήν.

[48] *Política*, V (VIII) 5, 1340 *a* 5 s.

SEXTA PARTE

LA ESCUELA DE ARISTÓTELES

CAPÍTULO I

LA HERENCIA ARISTOTÉLICA

El "Peripatos". La escuela abierta por Aristóteles cuando regresó a Atenas el año 334 antes de Jesucristo, y que llegó a ser la rival de la Academia, no era una fundación semejante a la de Platón. Aristóteles era en Atenas un extranjero, y hasta a los ojos de algunos un sospechoso; el Liceo, donde enseñaba, no era de su propiedad, sino un gimnasio abierto al público;[1] solamente su sucesor, Teofrasto, gracias al apoyo de Demetrio de Falera,[2] jefe político aclamado por los atenienses durante diez años (317-307), hizo de la escuela, que se denominó muy pronto el "Peripatos",[3] una verdadera institución, que poseía su dominio, sus locales y su santuario.[4]

[1] Cf. I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition,* pp. 460-461.

[2] Demetrio de Falero, ateniense, había sido alumno de Teofrasto antes de presentarse como orador político. Embarcado con Foción en el partido aristocrático y promacedónico, sufrió el destierro en el momento de la reacción popular y nacionalista que siguió (318 a. C.) a la muerte de Antípatro (comandante de los ejércitos macedónicos en Grecia), antes de ser instalado en el poder por Casandros, que sucedió a Antípatro (317). Estableció un gobierno según el ideal aristotélico de la *políteia* (cf. aquí, pp. 229-230). Despedido de Atenas el año 317, después de la toma del Pireo por Demetrio Poliorcetes, se refugió en la corte de Tolomeo, rey de Egipto, y contribuyó a la fundación de la biblioteca de Alejandría. Al advenimiento de Tolomeo Filadelfo (283), a quien había querido descartar de la sucesión al trono, fue puesto en residencia vigilada y murió poco después, de una mordedura de serpiente. Había escrito varias obras, principalmente acerca de historia y de política. CICERÓN (*De legibus,* II 6, 14; *De Officis,* I 1, 3) elogia en él la unión excepcional del saber y de la habilidad política, así como la alianza del talento oratorio y de la sutileza dialéctica. Cf. F. WEHRLI, *Demetrios von Phaleron,* principalmente fr. 1-73.

[3] Este término, que parece significar originariamente "paseo", fue empleado primeramente para designar una escuela, un lugar de enseñanza, y hasta los cursos que se daban. Cabe suponer que toda escuela tenía por tanto su "paseo"; pero el término acabó por designar especialmente la escuela creada por Aristóteles, así como a la de Zenón se la designaba el Pórtico y a la de Epicuro el Jardín. El uso de discutir paseando, no era sin duda propio de Aristóteles y sus alumnos, contrariamente a la tradición que extrae de ese uso el nombre de la secta: *qui erant cum Aristotele Peripatetici dicti sunt, quia disputabant inambulantes in Lycio* (CICERÓN, *Acad.,* I 4, 17). Cf. I. DÜRING, *ob. cit.,* pp. 404-411.

[4] Cf. DIÓGENES LAERCIO, V, 39; 51-52.

A. Teofrasto y Eudemo

Conocida es la anécdota que refiere Aulo Gelio, quien nos muestra al Maestro del Liceo designando discretamente su sucesor mediante la comparación de los méritos de dos vinos. Teofrasto de Eresa,[5] en la isla de Lesbos, y Eudemo de Rodas,[6] eran sus dos discípulos más calificados para hacerse cargo de la sucesión. Ahora bien, aquellas dos islas producían, ambas, vinos famosos: "Los dos vinos son verdaderamente buenos, dijo el Maestro; pero el de Lesbos es más suave."[7] Pero si Teofrasto pasó a ser el jefe de la Escuela, Eudemo no dejó de colaborar con él; y la tradición no permite a veces distinguir la contribución respectiva de cada uno de ellos a la obra común.

Trabajos de edición. La primera tarea que se imponía a los sucesores de Aristóteles era la de recoger sus escritos, establecer principalmente el texto de sus tratados utilizados en la escuela pero que habían permanecido inéditos, y conservar eventualmente las huellas de ciertas enseñanzas puramente orales. Teofrasto se consagró sin duda a aquella tarea; pero no hay motivo para afirmar que hubiese alterado los tratados aristotélicos al punto de que el pensamiento de Aristóteles fuera irreconocible en ellos.[8] Eudemo colaboró por su parte en aquel trabajo de edición, si se admite que la *Ética a Eudemo* representa un primer estado de la enseñanza moral de Aristóteles, de la cual la *Ética a Nicómaco* nos daría la forma definitiva.[9] Pero uno y otro se dedicaron también a exponer el pensamiento de Aristóteles bajo una forma nueva, adaptada a las necesidades del tiempo, a las condiciones de la enseñanza y al estado de los problemas. Las exposiciones que cada uno de ellos había dado de la *Física* nos son conocidas por fragmentos.[10]

[5] Vinculado muy pronto con Aristóteles, su mayor de diez a quince años, con el que había trabado conocimiento en la Academia, en vida incluso de Platón, pasó a ser su colaborador y dirigió después de él la escuela durante cerca de treinta y cinco años. Murió hacia el año 285 a. C., a la edad de 85.

[6] Después de haber sido alumno de Aristóteles y colaborador de Teofrasto, parece haber retornado a su patria, donde fundó una escuela.

[7] Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIII, 5: *Utrumque, inquit, oppido bonum, sed* ἥδιων ὁ Λέσβιος. Diógenes Laercio, V, 36, nos dice que Teofrasto tomó la dirección de la escuela cuando Aristóteles partió para Calcis.

[8] Tal es la tesis aventurada sostenida por J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, 1952. Cf. sobre esta obra la nota de E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste*, pp. 57-58.

[9] Cf. aquí, p. 6, n. 21; 205, n. 45.

[10] Cf. Teofrasto, fr. 16-70 Wimmer; F. Wehrli, *Eudemos von Rhodos*, fr. 31-123.

La lógica de Teofrasto. Sabido es también que Teofrasto había reanudado y desarrollado la enseñanza de la lógica; fue él quien introdujo en la teoría del silogismo los modos indirectos de la primera figura,[11] que constituyeron más adelante una cuarta figura. En el estudio de la modalidad de las proposiciones y las conclusiones, en el de las proposiciones compuestas (hipotéticas o disyuntivas),[12] aportó también nuevos puntos de vista, pero que nuestras fuentes atribuyen también a Eudemo. Se ha supuesto, por tanto, que ambos utilizaban la enseñanza tardía e inédita de Aristóteles, o que reinaba incertidumbre, desde la Antigüedad, acerca del autor de los tratados que contenían aquellas innovaciones.[13]

Teofrasto, intérprete de Aristóteles. Las divergencias comprobadas entre la doctrina de los tratados aristotélicos y los conceptos contenidos en las exposiciones de lógica o de física debidas a los sucesores inmediatos de Aristóteles son un índice de la objetividad de éstos en su obra editorial; denotan a la vez la ausencia de dogmatismo en la enseñanza de la Escuela. El testimonio más claro a este propósito nos lo suministran sin duda los fragmentos de Teofrasto referentes a la física y la metafísica. Se nos refiere que en la teoría del movimiento se apartaba, se dice, de Aristóteles, reconociendo tantas especies de cambio como categorías hay;[14] habría deseado rectificar también la definición aristotélica del lugar;[15] pero cabe preguntarse si trataba verdaderamente de discutir la opinión de Aristóteles o si suscitaba únicamente dificultades propuestas a la discusión, siguiendo el método aporemático utilizado principalmente por Aristóteles en el libro B de la *Metafísica*. El opúsculo de Teofrasto comúnmente designado con el título de *Metafísica*[16] es también una colección de aporías acerca de las tesis fundamentales del aristotelismo: ¿Cuál es la naturaleza de los primeros principios? ¿Son independientes de lo sensible? ¿Cómo hay que representarse la acción del Primer Motor? Y otros problemas de esta índole. El tratado termina poniendo en tela de juicio el valor y los alcances de la explicación teleológica. Una

[11] ALEJANDRO DE AFRODISIA, *in Arist. Anal. prior.*, 69, 36-70, 1 Wallies; BOECIO, *De syllogismo categorico* (Patrol. lat., LXIV, 814 *c*) = C. J. de VOGEL, *Greek Philosophy*, Nº 673 *ab*.

[12] ALEJ. DE AFR., *in Arist. Anal., prior*, 124, 8-11; 173, 32-175, 3; FILOFON, *in Arist. Anal. prior.*, 242, 14-21 Wallies; cf. ALEJ. DE AFR., *ob., cit.*, 389, 32 390, 3 = *Greek Philosophy*, nos. 674 *ab*, 675 *ab* = F. WEHRLI, *Eudemos von Rhodos*, fr. 11 *a* 19, 20, 22.

[13] La primera hipótesis es la de I. M. BOCHENSKI, *La logique de Théophraste*, p. 125; la segunda, la de F. WEHRLI, *ob. cit.*, p. 79.

[14] SIMPLICIUS, *in Arist. phys.*, p. 860, 19-23 Diels (TEOFR., fr. 19 Wimmer).

[15] *Ibid.*, 604, 4-11; 639, 15-22 (fr. 21-22).

[16] THEOPHRASTUS, *Metaphysics*, texto, trad. y com. por W. D. Ross y F. H. Fobes, Oxford, 1929; THÉOPHRASTE, *La Métaphysique*, trad., fr. por J. Tricot.

serie análoga de aporías, trasmitida por otros autores,[17] versaba sobre la teoría aristotélica del Intelecto: ¿De dónde surge en nosotros? ¿Hay que considerarlo inmanente o trascendente? ¿Cómo pasa de la potencia al acto?, etcétera. ¿Denotan todas estas cuestiones el esfuerzo, grave y metódico de una reflexión crítica aplicada a los problemas metafísicos, o solamente una desconfianza respecto de tales especulaciones? Es difícil resolverlo. Acerca de un punto, sin embargo, Teofrasto se habría mostrado defensor tenaz de la doctrina aristotélica, sosteniendo contra Zenón la tesis de la eternidad del mundo, indicada por la revolución perpetua de sus esferas incorruptibles, al paso que para el estoico la organización del Universo se hace y se deshace, pasa por alternativas de auge y declinación, que se suceden en un ciclo sin fin.[18]

Teofrasto en la ciencia. Pero fue sobre todo en el terreno científico donde Teofrasto se mostró como continuador de Aristóteles. Éste, en la última parte de su vida, sin desinteresarse acaso, como se ha pretendido,[19] de la especulación metafísica, había sentido la necesidad de realizar investigaciones metódicas en el ámbito de las ciencias biológicas y políticas, y había organizado un vasto plan de estudios que no podían realizarse más que por medio de un equipo de colaboradores. Con aquella empresa se relacionan los escritos hipomnemáticos, como la *Historia animalium,* o una monografía política, como la *Constitución de Atenas.*[20] Teofrasto parece haber consagrado la mayor parte de su actividad a trabajos de esta índole y haberse especializado en el estudio de la botánica. Su dos grandes obras, la *Historia plantarum,* de carácter descriptivo, y el *De causis plantarum,* de índole explicativa, son el digno complemento de los tratados zoológicos de Aristóteles. Principalmente en esos tratados de botánica se han advertido declaraciones metodológicas que parecen acentuar las tendencias empiristas de Aristóteles y señalar en Teofrasto una oposición radical a la ciencia puramente especulativa: "En las observaciones singulares —hace notar— es donde nos encontramos más a gusto; es la sensación la

[17] Temistio, Prisciano de Lidia. Una edición crítica y una traducción de estos textos nos ha dado E. BARBOTIN, en apéndice a su obra aquí citada, p. 252, n. 8.

[18] FILÓN, *De aeternitate mundi,* XXIII-XXVII, 117-149 (TEOFRASTO, fr. 30 Wimmer). Esta tradición referente a Teofrasto ha sido puesta en duda por E. ZELLER, "Der Streit Theophrastes gegen Zenon uber die Ewigkeit der Welt", *Hermes,* 1876, pp. 422-429, y H. von ARNIM, "Der angebliche Streit des Zeno und Theophrastos", *Jahrbücher für klassische Philologie,* 1893, pp. 449-467.

[19] Cf. W. JAEGER, *Aristoteles,* p. 378 s. (con nuestras reservas en *Revue des études anciennes,* 1959, pp. 57-74: "L'éloge de la biologie chez Aristote").

[20] Aquí, pp. 6 y 7, n. 23.

que nos suministra los principios." [21] Pero, para apreciar el verdadero alcance de esas fórmulas, no hay que olvidar que, en el propio Aristóteles, cabe señalar una diferencia entre la teoría de la ciencia profesada en los *Analíticos* y el método efectivamente practicado en los trabajos biológicos.[22]

Trabajos de historia de las ciencias. El plan de investigaciones establecido por Aristóteles se extendía también a la historia de las ciencias; en este terreno los sucesores llenaron una gran parte del programa trazado por él. Eudemo había escrito una *Historia de las matemáticas,* que contenía tres partes (geometría, aritmética y astronomía),[23] y Teofrasto una gran obra intitulada *Opiniones de los físicos.* De esta obra de Teofrasto emanan todas las Doxografías a que es tributario nuestro conocimiento de los filósofos antesocráticos; [24] de la *Historia* de Eudemo provienen a su vez la mayor parte de las enseñanzas que poseemos acerca de los antiguos matemáticos y astrónomos. De la obra de Teofrasto hemos conservado un capítulo titulado ordinariamente *De Sensu,* gracias al cual conocemos con bastante exactitud las más antiguas teorías acerca de la percepción sensible.[25] Si a estas dos obras agregamos los *Iatriká* de Menón (una historia de la medicina de la que nos quedan preciosos fragmentos),[26] se tendrá una idea de la importancia y la utilidad de las obras realizadas en este dominio por los sucesores de Aristóteles.

Los "Caracteres". El *De Sensu* es indudablemente el escrito más valioso que nos ha quedado de Teofrasto; pero no el más célebre; es al libro de los *Caracteres,* traducido e imitado por La Bruyère, al que debe su nombradía literaria; [27] es una colección de pinturas morales que se destinaban tal vez a un proyecto más amplio, análogas a las que ilustran ciertas partes de la *Ética* y la *Retórica* de Aristóteles.[28]

21 TEOFRASTO, *De causis plantarum,* II 3.5: περὶ δὲ τῶν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα μᾶλλον εὐποροῦμεν· ἡ γὰρ αἴσθησις δίδωσιν ἀρχάς. — Cf. una serie de declaraciones análogas, en C. J. de VOGEL, *Greek Philosophy,* nos. 669-670.

22 Cf. J. M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote,* principalmente pp. 186-187, 432 y *passim;* L. BOURGEY, *Observation et expérience chez Aristote.*

23 Cf, F. WEHRLI, *Eudemos von Rhodos,* fr. 133-141, con el comentario.

24 Cf. H. DIELS, *Doxographi graeci,* Prolegómena.

25 Traducido al francés según el texto de Diels, en P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science héllène,* 2ª ed., por A. Dies.

26 Publicados por DIELS, en el *Supplementum aristotelicum,* III 1, Berlín, 1893.

27 Los *Caracteres* de Teofrasto han sido editados y traducidos por O. Navarre, en la colección G. Budé (París, 1920).

28 Cf. acerca de este problema, P. STEINMETZ, "Der Zweck der Charaktere Teheophrasts", *Annales Universitatis Saraviensis* (Philos.), Sarrebrück, 1959, pp. 209-246.

B. Aristoxeno y Dicearco

El alma-armonía. Si la enseñanza de Teofrasto está exenta de dogmatismo, si algunos de sus escritos dejan advertir dudas acerca de las tesis señeras del aristotelismo, no se ve, sin embargo, que hubiese profesado ninguna doctrina opuesta a la de su maestro. No ocurre en cambio lo mismo con otros dos discípulos de Aristóteles, Aristoxeno de Tarento[29] y Dícearco de Mesina.[30] Llegados ambos de la Magna Grecia (residieron también los dos en el Peloponeso), habían experimentado la influencia pitagórica antes de seguir las lecciones de Aristóteles; pero pertenecían sin duda a la secta de los pitagóricos llamados *matemáticos,* por contraposición a los *acusmáticos,*[31] que profesaban ambos la teoría del alma-armonía[32] expuesta por Simias en el *Fedón,* y que es incompatible con la tradición religiosa del pitagorismo, con su creencia en la migración de las almas. Ya hemos consignado la actitud de Aristóteles a propósito de esta teoría:[33] si a sus ojos tiene el mérito de tomar en cuenta la solidaridad del alma con el cuerpo, no desconoce con todo la realidad del alma,[34] que debe considerarse como forma sustancial (οὐσία ὡς εἶδος). Se comprende, no obstante, que los adeptos de semejante concepción se hubiesen afiliado más fácilmente al peripatetismo que al pitagorismo religioso de la Academia.

Aristoxeno y la música. Por otra parte, Aristoxeno fue célebre sobre todo en la Antigüedad como teórico de la música; sus

[29] Recibió ante todo la influencia pitagórica, principalmente la de su ilustre compatriota Arquitas, tan admirado por Platón, que veía en él la unión de la ciencia y la autoridad política. Tuvo como maestro a un cierto Espintaro (designado a veces como su padre), un músico de gran renombre que en sus viajes habría frecuentado en Atenas el círculo socrático. Tras una permanencia en Mantinea, en el Peloponeso, Aristoxenos pasó por Corinto, donde encontró a Dionisio el Joven, tirano desterrado de Siracusa, y vino a Atenas, donde siguió las lecciones del pitagórico Xenófilo, y después las de Aristóteles. Adquirió gran renombre entre sus condiscípulos y a la muerte del maestro sufrió un vivo resentimiento por no haber sido designado por él para sucederle. Cf. Wehrli, *Aristoxenos,* fr. 1-9, con el comentario.

[30] Después de haber sido el alumno de Aristóteles, vivió largo tiempo en Esparta, donde gozó de gran estima. Cf. F. Wehrli, *Dikaiarchos,* fr. 1-4, con el comentario.

[31] Cf. Prophyre, *Vita Pyth.,* 36-37; Jámblico, *Vita pyth.* 81 (Diels-Kranz, *Vorsokratiker,* 18 [8], 2.

[32] Cf. Dicearco, fr. 11 Wehrli = Nemesio, *De nat. hom.,* II, Patrol. gr. XL, p. 537; Aristoxeno, fr. 120 *a* Wehrli = Cicerón, *Tusc.,* I, 10, 19; fr. 120 *c* y *d* = Lactancio, *Instit. div.,* VII, 13; *De opificio Dei,* 16.

[33] Cf. aquí, pp. 154-155.

[34] Cf. Cicerón, *Tusculanas,* I 22, 51: *nullum omnino animum esse dixerunt.* Véase también Dicearco, fr. 7-8 W; Aristóxeno, fr. 120 *d: mentem omnino nullam esse.*

Elementos de armonía se nos han conservado en parte.[35] Se oponía a las especulaciones metamatemáticas propugnadas por Platón con miras a determinar *a priori* los intervalos consonantes, por la consideración de los "números armónicos", y hacía descansar toda la teoría de los acordes musicales en la percepción sensible, en el discernimiento de los intervalos por el oído.[36] Adversario, como Platón, de las innovaciones musicales que mezclaron los modos y los ritmos clásicos, se mostraba sin embargo más liberal que él. Aun conservando a la música su carácter sagrado y su función educativa, le atribuía con Aristóteles una función catártica, y admitía por eso el uso de la flauta, así como los modos frigios o lidios, condenados por Platón.[37]

La tradición pitagórica. De sus orígenes pitagóricos, Aristoxeno había conservado una gran admiración hacia los jefes de la Escuela; la había expresado en escritos biográficos (*Vida de Pitágoras y de sus compañeros, Vida de Arquitas*); en su tratado acerca de la *Vida pitagórica* propende a reducir la importancia de los preceptos de abstinencia o a liberarlos de su carácter supersticioso.[38] En cambio, trata de disminuir la originalidad de Platón, a quien acusa de haber plagiado los escritos pitagóricos,[39] y recogió, para difamar a Sócrates, una colección de anécdotas escandalosas.[40]

Su compañero Dicearco, aun profesando la misma doctrina acerca del alma, reconocía no obstante en ella algo de divino, que se manifiesta en la inspiración y en los sueños, manifestaciones que sirven de base a las formas llamadas naturales de la adivinación.[41] No sabemos sin embargo qué crédito otorgaba a aquellas prácticas, cuya utilidad por lo demás discutía.[42] Dicearco había compuesto por otra parte, con el título de *Vida de Grecia*, una

35 P. Marquard, *Die harmonischen Fragmente des Aristoxenus*, Berlín, 1868; Ch. E. Ruelle, *Eléments harmoniques d'Aristoxène*, traducidos al francés..., París, 1871. En la antigüedad, a Aristoxeno se le da corrientemente el sobrenombre de el Músico.

36 Cf. Platón, *República*, VII, 531 *a-c*, y E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, pp. 154 y s.

37 Cf. F. Wehrli, *Aristoxenos*, Comentario, pp. 69-70, así como P. M. Schuhl, *Études platoniciennes*, pp. 100-112: "Platon et la musique de son temps".

38 Cf. principalmente fr. 25 Wehrli (= A. Gellio, N. A., IV 11) hasta fr. 29.

39 Así como los de Protágoras. Cf. Diógenes Laercio, III, 37 (fr. 67); Porfiro, *De vita Pythag.*, 53 (fr. 68).

40 F. Wehrli, *Aristoxenos*, fr. 51-60, con el comentario. Cf. I. Düring, *Herodicus the Crateteean. A study in anti-platonic tradition*, pp. 153-155.

41 Aetius, *Placita*, V, 1 (Dicearco, fr. 13 *b* Wehrli); Cicerón, *De Divinatione*, I 3, 5; 50, 113; II 48, 100 (fr. 14-16).

42 Cicerón, *De Divin.*, II 51, 105: *ea quae eventura sint... nescire ea melius esse quam scire.*

historia de la civilización, y con el de *Trayecto de la Tierra*, un tratado de geografía. En su *Tripolítica*, o *Constitución de Esparta*, preconizaba una constitución mixta, mezcla de democracia, aristocracia y monarquía.[43]

C. Estratón de Lampsaco

El "físico". Si con sus teorías materialistas acerca del alma Aristoxeno y Dicearco, pitagóricos heréticos llegados al Liceo huyendo de la Academia, introducen una disidencia en el aristotelismo, son los principios mismos de la explicación aristotélica del mundo los que se abandonan con Estratón de Lampsaco,[44] que sucedió a Teofrasto al frente de la Escuela. Su física se caracterizaba, a juicio de algunos, por el rechazo de la acción divina y de la Providencia; aparecía a este respecto como equivalente al epicureísmo, pero distinguiéndose de él, sin embargo, por su oposición al atomismo.[45] Siguiendo a Aristóteles, rechazaba Estratón el vacío infinito, la existencia del espacio más allá del mundo,[46] y profesaba como él la divisibilidad hasta el infinito de la extensión y de los cuerpos;[47] pero se apartaba de Aristóteles en la explicación del movimiento. Según Aristóteles, todos los movimientos del mundo sublunar provienen del movimiento natural de los elementos hacia sus respectivos lugares propios; la tierra y el agua se mueven naturalmente hacia abajo, hacia el centro del Universo; se dice que esos dos elementos son graves, o pesados; el aire y el fuego, por el contrario, son livianos, es decir, que se mueven naturalmente hacia arriba.[48] Esta tesis fundamental de la física aristotélica es rechazada por Estratón; para él, todos los cuerpos sin

[43] Cf. F. Wehrli, *Dikaiarchos*, fr. 47-72, 104-115.

[44] Había sido primero alumno de Teofrasto y después residió en Alejandría como preceptor del joven príncipe Tolomeo-Filadelfo. De regreso a Atenas se encargó, a la muerte de su maestro, hacia el año 286 a. C., de la dirección de la escuela y la ejerció durante 18 años. En Alejandría pudo conocer al geómetra Euclides y al médico Herófilo; en Atenas volvía a encontrar, como jefes de las escuelas rivales, a Epicuro, Zenón y Arcesilas.

[45] Cicerón *Acad.*, II 38, 121 (fr. Wehrli): *negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecumque sint, docet omnia effecta esse natura, nec ut ille, qui asperis et levibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat interjecto inani: somnia censet haec esse Democriti, non docentis, sed optantis.* Cf. Id., *De nat. Deor.*, I 13, 35 (fr. 33); Lactancio, *De ira Dei*, X, 1 (fr. 34); Plutarco, *Adv. Colotem*, XIV, 1115 *b* (fr. 35).

[46] Stobée, *Ecl.*, I 18, 1 *b* (fr. 55): ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενόν... Cf. fr. 54, 60.

[47] Sextus Emp., *Adv. math.*, X, 155 (fr. 82): τὰ δὲ σώματα καὶ τοὺς τόπους εἰς ἄπειρον τέμνεσθαι.

[48] Cf. aquí, pp. 125-126.

excepción son pesados en grados diferentes; los que se dice que son livianos no se elevan más que por la presión de los más graves, como la madera que flota en el agua; si el agua y la tierra se suprimiesen, el aire y el fuego caerían y ocuparían el lugar de ellas en el centro del Universo.[49] El movimiento hacia abajo, por la acción de la pesadez, sería, pues, el único movimiento natural.[50] En esta reducción de la naturaleza a las leyes de la necesidad estática radica la ruptura de Estratón con la física de Aristóteles, para quien la naturaleza era un principio de organización finalista; por esta exclusión de la finalidad, aun oponiéndose a Demócrito, se aproxima a Epicuro, quien se niega a ver en el mundo la obra de los dioses.[51]

Tendríamos curiosidad por saber cómo explicaba Estratón la desigualdad de los pesos específicos de los cuerpos; se supone que se vinculaba, en su opinión, con la desigual densidad, con la proporción variable de los intersticios comprendidos en ellos. Pues si negaba el vacío fuera del mundo, admitía la posibilidad de él dentro del mundo;[52] en la ausencia de intersticios no se explicaría, afirmaba, cómo ciertos cuerpos se dejaban atravesar por la luz o el calor.[53] Parece haber atribuido por lo demás a la circulación del calor y del frío una función importante en la explicación de los fenómenos meteorológicos (el trueno) o geológicos (terremotos).[54] Esa circulación tiene su principio en una oposición cualitativa,[55] irreductible a la pesadez, pero que presenta como ella un carácter de necesidad ciega, de la cual está ausente toda finalidad.[56]

[49] SIMPLICIUS, *in Arist. De caelo*, p. 267, 29 Heiberg (fr. 52): ...πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν... καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι... Cf. fr. 50-53.

[50] Cf. CICERÓN, *Acad.*, II, 38, 121 (fr. 32): *quicquid aut sit aut fiat naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus.*

[51] ID., *Ibid.; ne ille et deum opere magno liberate et me timore*. Cf. EPICURO, *Máximas*, I (DIÓG. LAERCIO, X, 139), *Carta a Herodoto* (*Ibid.*, X, 76-77), y USENER, *Epicurea*, nos. 360-366.

[52] Continuación del fr. 55, citado aquí, p. 259, n. 46: ...ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι. También, fr. 54.

[53] SIMPLICIUS, *in Arist. Phys.*, p. 693, 10 Diels (fr. 65 *a*): ὅτι ἔστι τὸ κενὸν διαλαμβάνον τὸ πᾶν σῶμα, ὥστε μὴ εἶναι συνεχές...

[54] STOBEE, *Ecl.*, I 29, 1 (fr. 87); SÉNECA, *Quaest. natur.*, VI 13, 2 (fr. 89). Explicaciones análogas se encuentran en ARISTOTELES, *Meteorológicas*, I 12, 348 *b* 2 s., II 8-9.

[55] STOBEE, *Ecl.*, I 10, 12 (fr. 45): στοιχεῖα <θερμὸν> καὶ ψυχρὸν. Cf. SENECA, *loc. cit* (fr. 89): *frigidum et calidum semper in contraria abeunt, una esse non possunt; ...utrumque in contrarium agi.*

[56] Al reducir a una necesidad ciega el dinamismo cualitativo, subordinado en Aristóteles a la finalidad, Estratón retorna al concepto de los físicos presocráticos combatidos por PLATÓN en las *Leyes*, X, 889 *b-c:* para aquellos físicos las cualidades elementales reaccionan las unas sobre las otras según su propio dinamismo, ejerciéndose esto al azar y sin distinción, según una necesidad ciega

La física de Estratón rechaza la finalidad, pero no renuncia sin embargo al dinamismo cualitativo, que inspira la de Aristóteles, y que se manifiesta principalmente en el carácter continuo del movimiento. Para Estratón, como para Aristóteles, hay otras clases de movimiento además del movimiento local o traslación, el cual parece tomar su continuidad del espacio recorrido; el movimiento en general, o cambio, es continuo por esencia;[57] y a causa de esa continuidad discutía Estratón la definición aristotélica del tiempo como número del movimiento. En efecto, el número es discontinuo; el tiempo, por el contrario, es continuo, como el movimiento; el tiempo, además, está constituido de partes sucesivas: nace y muere incesantemente; el número es inmutable y sus partes existen todas a la vez.[58] También Estratón definía el tiempo: la cantidad que hay en las acciones (τὸ ἐν ταῖς πράξεσι ποσόν), o, según la interpretación de Rodier, "la extensión sucesiva del movimiento... la longitud de las acciones".[59] Pues de la cantidad sucesiva, la de la acción misma, cabe distinguir la cantidad del efecto; y según que un efecto mayor o menor sea producido por una acción de igual longitud, se dice que la acción, el movimiento, es rápido o lento.[60]

El conocimiento. A una física antifinalista se asociaba en Estratón una teoría del conocimiento que es la negación del intelectualismo aristotélico. No que redujese la función del intelecto; sostenía, por el contrario, que la percepción sensible misma es imposible sin él.[61] En efecto, no solamente las impresiones que golpean nuestros sentidos quedan inconscientes si nuestro espíritu no les presta atención,[62] sino que la sensación misma es una función del espíritu. El cuerpo, de suyo, es insensible: no es el pie, la cabeza, el dedo, lo que nos duele, cuando recibimos una herida o un golpe; el dolor está en el alma, como toda otra pasión, como

---

(τύχῃ δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων... κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης); la naturaleza se identifica así con el azar y la necesidad (φύσει καὶ τύχῃ). La misma idea nos es atestiguada, y con los mismos términos, en Estratón, fr. 33-34: *naturam vero... habere in se vim* (δύναμιν) *gignendi et minuendi, sed eam nec sensum habere ullum nec figuram, ut intelligamus omnia quasi sua sponte esse generata, nullo artifice nec auctore.* Cf. fr. 35: τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον.

[57] SIMPLICIUS, *in Arist. Phys.*, p. 711 Diels (fr. 70-71): ...οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον συνεχῆ τὴν κίνησιν εἶναι φησιν, ἀλλὰ καὶ καθ' ἑαυτήν... ἵνα μὴ μόνον ἐπὶ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως... συνάγηται τὰ λεγόμενα.

[58] ID., *Ibid.*, p. 788, 36 (fr. 75).

[59] G. RODIER, *La physique de Straton de Lampsaque*, p. 76, n. 2.

[60] SIMPLICIUS, *in Arist. Phys.*, p. 789, 33 (fr. 76).

[61] PLUTARCO, *De sollertia animalium*, III, 961 *a* (fr. 112): ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τὸ παράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει.

[62] *Ibid.*

el temor o la envidia; pero se lo refiere instantáneamente al miembro de que se trata, de la misma manera que el sonido, que resuena en el oído, se atribuye a su fuente exterior.[63] Síguese de ello que los órganos sensoriales no son más que orificios por los cuales el alma se proyecta en busca de las impresiones exteriores;[64] pero en esa operación permanece ella indivisible, como el soplo que recorre la flauta.[65] El alma es considerada por Estratón, según una tradición médica que se hace paso en Aristóteles y fue adoptada por los estoicos,[66] como un *pneuma* que se difunde por todo el cuerpo a partir de una sede central, situada, en opinión de Estratón, en la cabeza;[67] pero lo que lo separa radicalmente de Aristóteles es que no admite en el alma una función independiente de los movimientos del *pneuma.* Según él la actividad intelectual es un movimiento del alma, idéntico a aquellos por los cuales ella ve, oye o huele; los movimientos del pensamiento son solamente más débiles que aquellos que se excitan en el alma por las impresiones sensoriales; son el eco amortiguado de ellos; así, es imposible concebir lo que no haya sido antes percibido.[68] El empirismo aristotélico se reduce por tanto a un puro sensualismo, que excluye la separación del intelecto, truncando así la posibilidad de la supervivencia del alma; y Estratón había opuesto objeciones contra los argumentos del *Fedón.*[69]

D. La dislocación del aristotelismo

Esta evolución del aristotelismo hacia un positivismo con tendencias materialistas encontró una oposición en un alumno de Aristóteles, Clearco de Soles, en la isla de Chipre. En su diálogo *Sobre el Sueño,* nos mostraba a Aristóteles conversando con un judío,

[63] Plutarco, *De libidine et aegritudine,* IV, 697 *b* (fr. 111): πᾶσαν αἴσθησιν ἐν τῇ ψυχῇ συνίστασθαι. Cf. Aetius, *Plac. phil.,* IV 23, 3, p. 415 Diels (fr. 110).

[64] Sextus Emp., *Adv. math.,* VII, 350 (fr. 109): ...καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκόπτουσαν.

[65] Tertuliano, *De anima,* 14, 5 (fr. 108): *nam et ipsi unitatem animae tuentur, quae in totum corpus diffusa et ubique ipsa, velut flatus in calamo per cavernas ita per sensualia variis modis emicet, non tam concisa quam dispensata.* Además del comentario de F. Wehrli sobre este fragmento, véase también el de J. H. Waszink, en su edición del *De anima* de Tertuliano, p. 217-218.

[66] Cf. nuestra obra: *L'âme du monde, de Platon aux stoïciens,* pp. 138-145, 164-166 y s.

[67] Más precisamente en el intervalo de las cejas: ἐν μεσοφρύῳ (fr. 119 *a* y *b,* 120, 121); para Aristóteles y los estoicos estaba situado en el corazón.

[68] Simplicius, *in Arist. Phys.,* p. 965, 7 (fr. 74).

[69] Olimpiodoro, *in Plat. Phaed.* (fr. 122-127).

émulo de los gimnosofistas indios,[70] o asistiendo a experiencias de hipnotismo que ponían en evidencia la posibilidad para el alma de abandonar su cuerpo y retornar a él; el alma se servía del cuerpo como de una fonda o posada (οἷον καταγωγίῳ).[71] Estos hechos, y otros de la misma índole, referidos en dicha obra,[72] estaban encaminados a defender, contra las teorías materialistas de Dicearco y de Aristoxenos, la concepción del alma separada, tal como se la manifestaba en los diálogos de Platón y en el *Eudemo* de Aristóteles. Una tendencia análoga se muestra en uno de los más famosos discípulos de Platón, Heráclides del Ponto,[73] cuya influencia pudo muy bien haber experimentado Clearco. Aristóteles habría poseído, pues, en las generaciones que le sucedieron, una doble posteridad: 1º la de los positivistas, que culminó en Estratón el Físico, y no tuvo ya después influencia filosófica alguna; es entre los sabios de Alejandría, en el mecánico Herón y

[70] F. Wehrli, *Klearchos,* fr. 6 (Flavio Josefo, *Adv. Apionem,* I, 22). Sobre este texto, cf. P. M. Schuhl, *Études platoniciennes,* pp. 132-137: Sobre un testimonio de Clearco.

[71] Proclus, *in Plat. Rempublicam,* II, p. 122 Kroll (fr. 7).

[72] Cf. Id., *Ibid.,* p. 113 (fr. 8).

[73] Principalmente en sus escritores titulados *Zoroastro, Ayaris Sobre el Hades,* o en su tratado de las *Enfermedades,* donde relataba la historia de una mujer restituida a la vida tras un largo estado de catalepsia. Cf. F. Wehrli, *Herakleides Pontikos,* fr. 68-69. Aunque Wehrli le haya consagrado un fascículo de su colección *Die Schule des Aristoteles,* Heráclides no fue un peripatético. Pertenecía a la Academia, cuya dirección incluso habría asumido durante el último viaje de Platón a Sicilia (fr. 2); y si fue oyente de Aristóteles (fr. 3), lo fue solamente en la Academia, pues a la muerte de Espeusipo, habiéndosele rehusado la dirección de la escuela a favor de Jenócrates, regresó a su país; a Heraclea, sobre el Ponto Euxino (fr. 9). No estaba, pues, ya en Atenas cuando volvió a ella Aristóteles a fundar su escuela. Fue célebre sobre todo por sus teorías astronómicas (fr. 104-117). Se ha querido ver en él un precursor de Aristarco de Samos, a quien se ha apellidado el Copérnico de la Antigüedad; Heráclides sería así el inventor del sistema heliocéntrico. A decir verdad, no fue más que un vulgarizador; captó sin duda la posibilidad de explicar el movimiento diurno por la rotación de la Tierra sobre su eje; se interesó por la explicación de los avances y retrocesos de Mercurio y de Venus respecto del Sol, y parece haber adoptado el sistema, llamado de Filolao, que hacía circular la Tierra con los planetas alrededor del Fuego central. Cf., además del comentario de Wehrli, E. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer,* p. 211-217. Por otra parte, a imitación del *Timeo,* asociaba al finalismo cosmológico una física de los elementos según la cual los cuerpos estarían constituidos por moléculas indivisibles, sin junturas (ἄναρμοι ὄγκοι), o, según otra interpretación, sin ganchos, a diferencia de los átomos de Demócrito. Cf. fr. 118-121, con el comentario de Wehrli, et E. Bignone, que consagra unas diez páginas a la física de Heráclides en su artículo: "La dottrina epicurea del clinamen", *Atene e Roma,* 1940, p. 182-193.

el médico Erasistrato, donde hay que ir a buscar los continuadores de Estratón; 2º, la de los herederos del Aristóteles exotérico, estrechamente asociada con la antigua Academia, comprendida con ella en la reprobación de un Epicuro y abiertamente conciliada con ella en el sincretismo de Antíoco de Ascalón.[74]

[74] Cf. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, pp. 33-58, 105 s., y passim.

CAPÍTULO II

LA TRADICIÓN PERIPATÉTICA

Así pues, al margen de la escuela peripatética se han recogido por un lado la herencia científica de Aristóteles, y por el otro su inspiración filosófica. A partir de Licón, que tomó la dirección de la escuela a continuación de Estratón, hacia el año 268, la ejerció durante cerca de 45 años, no cuenta ella ya con pensadores originales ni con verdaderos sabios, sino solamente con literatos y moralistas. Aquella indigencia intelectual fue señalada por observadores antiguos,[1] que la explicaron por el hecho de que después de la muerte de Teofrasto, que había legado por testamento su biblioteca a Neleo de Skepsis,[2] la escuela adolecía de escasez de libros y había perdido el contacto con los escritos esotéricos de Aristóteles. Licón no fue un filósofo, sino un elegante, el prestigio de la escuela estriba con él en la figura mundana y las relaciones oficiales de su jefe.[3] Tuvo por sucesor a Aristón de Céos, a quien los antiguos mismos confundían a veces con Aristón de Chios, el discípulo disidente de Zenón,[4] y a quien hay que distinguir también de otro peripatético posterior, Aristón de Cos.[5] Más ilustre fue Critolaos, quien sucedió a Aristón y fue mandado a Roma en 156 a. C. como embajador de los atenienses, en compañía de Diógenes y de Carnéades.[6] Su alumno, Diódoro de Tiro, dirigió la escuela después de él.[7]

1 ESTRABÓN, XIII, 1; PLUTARCO, *Vida de Sila*, 26. Cf. CICERÓN, *De finibus*, V 5, 13: *namque horum posteri* (*sc.* los sucesores de Aristóteles y de Teofrasto) *meliores illi quidem mea sententia quam reliquarum philosophi disciplinarum* (bien que superiores a los filósofos de las otras sectas), *sed ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur.*

2 DIÓG. LAERC., V, 5.

3 ID., V, 66-68; ATHENEO, 547 *d* (LYKÓN, fr. 7-8, 10-12 Wehrli).

4 Acerca de este personaje, cf. nuestro estudio "Ariston et le stoïcisme", *Revue des études anciennes*, 1948, pp. 27-48.

5 Cf. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, VI, p. 50; X, p. 83.

6 Cf. *Ibid.*, X, *Kritolaos*, fr. 5-9. Esta embajada, que hizo sensación en Roma, agrupaba a los jefes de las tres grandes escuelas filosóficas: Carneades era académico, Critolao peripatético y Diógenes de Babilonia estoico.

7 *Ibid.*, X, *Diodoros von Tyros*, fr. 1-2.

Los géneros de vida. Interrumpida en el dominio especulativo, la tradición aristotélica continúa, sin embargo, a través de Licón y sus sucesores, en la filosofía práctica: la *Ética*, la *Poética* y la *Retórica* no dejaron jamás de interesar a la reflexión y de suscitar comentarios.[8] Un testimonio de aquel interés nos lo ha suministrado la conservación de dos versiones de la *Ética* aristotélica, la de Eudemo y la de Nicómaco, así como la redacción de la *Gran Moral*, resumen de escuela del siglo II o III a. C.[9] Uno de los rasgos más notables de la ética aristotélica es el haber contrapuesto la vida contemplativa y la vida activa, reunidas por Platón en el ideal del filósofo-rey. Los sucesores de Aristóteles se preguntaron a cuál de aquellas dos vidas había que otorgar la preferencia. Teofrasto se había pronunciado por la superioridad de la vida contemplativa, en la cual veía tal vez la más alta forma de la piedad,[10] y a la cual sacrificaba sin titubear el matrimonio.[11] Dicearco, por el contrario,[12] cuyos estudios se habían vuelto hacia la antropología y la política, exaltaba la vida activa; la filosofía según él no consistía en pláticas, sino en la actuación de las funciones familiares y sociales.[13] En Clearco el tema de los géneros de vida da lugar a una colección de ejemplos (anécdotas, descripciones de costumbres o de usanzas) que les sirven de ilustración, pero con una predilección a favor de los relacionados con la vida gozosa.[14] La filosofía moral da, pues, ocasión a una literatura en la cual se ejerce la curiosidad sociológica al mismo tiempo que la observación psicológica. La pintura de los caracteres, género al

8 Eso es, por lo menos, lo que hay que conceder a quienes ponen en duda los relatos de Estrabón y de Plutarco, mencionados aquí; p. 265, nota 1.

9 Cf. GAUTHIER et JOLIF, Introducción histórica (p. 62 * - 64 *) a la traducción de la *Ética a Nicómaco.*

10 Cf. CICERÓN, *De finibus*, V 4, 11: para Aristóteles y Teofrasto la vida que hay que preferir es la vida tranquila y estudiosa: *quieta in contemplatione et cognitione posita rerum, quae quia deorum erat vitae simillima, sapiente visa est dignissima.* TEOFRASTRO había escrito un libro *Sobre la piedad* (cf. BERNAYS, Theophrastos' Schrift über Frommigkeit, Berlin, 1866); lo que nos dice de sus opiniones acerca de la Divinidad el epícureo Velleius (CIC., *De natura Deorum*, I 13-35) no puede tomarse en consideración.

11 San JERÓNIMO, *Adv. Jovin*, I, 47, reproduce un fragmento de su *De nuptiis*, en el que decía particularmente: *Non est ergo uxor ducenda sapienti: primum enim impediri studia philophiae, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire.* Es la misma pasión por saber que le hacía acusar, al morir, la brevedad de la vida. Cf. CICERÓN, *Tusc.* III 28, 69; DIÓG. LAER., V, 41.

12 CICERÓN, *Ad Atticum* II 16, 3 (DIKAIARCHOS, fr. 25 Wehrli): ...*tanta controversia est Dicaearcho familiari tuo cum Theophrasto amico meo, ut ille tuus* τὸν πρακτικὸν βίον *longe omnibus anteponat, hic autem* τὸν θεωρητικόν.

13 DIKAIARCHOS, fr. 29 (PLUTARCO, *An seni gerenda respublica*, 26, p. 796 *c*); fr. 31 (Codex Vaticanus 435).

14 Cf. F. WEHRLI, *Klearchos*, fr. 37-62, extraídos de su Περὶ βίων, y fr. 21-35, extraídos de su Ἐρωτικός.

cual quedó vinculado el nombre de Teofrasto, fue reanudada por Aristón de Ceos.[15]

En la medida en que se apartaba de la investigación científica y de la especulación metafísica, la escuela de Aristóteles se veía pues arrastrada de la ética teórica hacia tales estudios literarios, que podían aun ponerse a continuación de los trabajos del maestro. Así, Clearco había compuesto una colección de *Proverbios* y otra de *Enigmas*,[16] testimonio del interés atribuido, siguiendo a Aristóteles, a las manifestaciones de la sabiduría tradicional, de la razón y la experiencia colectivas.[17] Del mismo interés procedían las investigaciones sobre los poetas, derivadas de la *Poética* de Aristóteles, y a los cuales parece haberse aplicado muy particularmente un tal Praxifanes.[18] En cuanto a la retórica, sus técnicas retuvieron la atención de Demetrio de Falero y de Jerónimo de Rodas,[19] al contrario Critolaos renovó contra ella las invectivas de Platón.[20]

El bien supremo. De Teofrasto a Critolaos. Sin embargo, las necesidades de la polémica con las escuelas rivales, preocupadas ante todo por la orientación de la vida, tenían que constreñir a los peripatéticos a exponer la doctrina del bien supremo y a examinar los principios de la moral. Teofrasto, a este respecto, era fiel a la enseñanza de Aristóteles. El bien supremo no puede residir más que en la virtud: no solamente la virtud es un bien, un fin que merece ser perseguido por sí mismo (en efecto, el bueno se complace en la práctica de la virtud), sino que es preferible a cualquier otro bien; [21] sin embargo, ella no basta por sí sola para hacernos felices.[22] Contra los estoicos y los epicúreos reunidos

[15] Cf. Id., *Die Schule des Aristoteles*, VI: *Ariston von Keos*, fr. 13-16.

[16] Cf. Id., *Ibid.*, III: Klearchos, fr. 63-95.

[17] Cf. aquí, p. 71.

[18] Cf. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, IX: *Praxiphanes*, fr. 8-23. Praxifanes, originario según algunos de Mitilene, en la isla de Lesbos, habría sido alumno de Teofrasto, pero parece ser que ejerció su actividad en Rodas, donde Eudemo había fundado una escuela.

[19] Cf. Id., *ob. cit.*, IV: *Demetrios von Phaleron*, fr. 156-173; X: *Hieronymos von Rhodos*, fr. 50-52.

[20] Id., *Ibid.*, X: *Kritolaos*, fr. 25-26 (Quintiliano, *Instit.* orat., II, 17, 15, 23); fr. 32 (Sext. Emp., *Adv. Math.*, II, 12).

[21] Cicerón, *De legibus*, I 13, 37, clasifica a Teofrasto y Aristóteles entre aquellos *qui omnia recta atque honesta per se expetenda duxerunt* (cf. Aristóteles, *Et. a Nic.*, X 6, 1176 *b* 8-9: τὰ γὰρ καλὰ καὶ σπουδαῖα πράττειν τῶν δι' αὑτὰ αἱρετῶν), y que si no han reducido el bien en general (los *per se expetenda*) al bien moral (*per se ipsum laudabile*) no por ello han reconocido menos que nada puede considerarse un gran bien fuera de él (*aut certe nullum habendum magnum bonum nisi quod vere laudari sua sponte posset*).

[22] Cicerón, *Acad.*, I 9, 33: ...*negavit (Theophrastus) in ea sola* (sc. *virtute*) *positum esse beate vivere.*

sostenía Teofrasto que el sabio no puede estar bien cuando se lo quebranta;[23] la felicidad perfecta reclama, además de la virtud o excelencia del alma, bienes corporales, como la salud, y bienes exteriores, o bienes de fortuna.[24] La virtud es sin duda el bien supremo, pero no el único bien. Se reprochaba a Teofrasto el haber aprobado esta máxima: nuestra vida depende de la fortuna, no de la sabiduría.[25]

Estratón, según Cicerón, quiso ser ante todo un físico, y dejó muy pocas consideraciones acerca de la moral; se le reprocha incluso que hubiese desdeñado así la más importante parte de la filosofía, para consagrarse enteramente al estudio de la naturaleza.[26] Parece que en su larga controversia con los estoicos, los peripatéticos se atuvieron siempre a la posición de Teofrasto, que reproducía la de Aristóteles. No obstante, se puede observar en los más recientes de ellos la huella de ciertas concesiones al adversario. Así Critolaos, aunque se esfuerza por retornar en todos los dominios, incluso en el de la física,[27] a las doctrinas de los antiguos, se aparta, nos dice Cicerón, de los principios de su es-

[23] CIC., *Tusculanas*, V 9, 24: *in eo libro quem scripsit de vita beata,... multa disputat, quamobrem is qui torqueatur, qui crucietur, beatus esse non possit.*

[24] ID., *Ibid.: tria genera dicit bonorum... Si enim tot sunt in corpore bona, tot extra corpus in casu atque fortuna...* Cf. DIÓG. LAER. V 30, donde la distinción de las tres clases de bienes se atribuye Aristóteles, y aquí mismo, p. 216, n. 57.

[25] CIC., *Ibid.; Vexatur idem Tehophrastus... quod in Callisthene suo laudarit illam sententiam: Vitam regit fortuna, non sapientia.* Calistenes, sobrino de Aristóteles, había seguido a Alejandro a Asia en concepto de historiógrafo; hecho sospechoso al príncipe, que ostentaba costumbres orientales y reclamaba para sí honores divinos, e inculpado falsamente tal vez, en una conspiración, murió en circunstancias oscuras. Teofrasto había consagrado a su memoria un escrito titulado *Calistenes o Del duelo* (DIÓG. LAERC., V, 44). Cf. I. DÜRING, *Aristitle in the biographical tradition*, pp. 294-296.

[26] CICERÓN, *De finibus*, V 5, 13: *primum... Strato physicum se voluit, in quo etsi est magnus, tamen nova pleraque, et perpauca de moribus.* — *Acad.*, I 9, 33: *qui cum maxime necessariam partem philophiae, quae posita est in virtute et in moribus, reliquisset totumque se ad investigationem naturae contulisset, in ea ipsa plurimum dissedit a suis* (ESTRATÓN, fr. 12-13 Wehrli). Los fragmentos 132-143, agrupados por Wehrli bajo el título de *Ethik*, se reducen a títulos de obras trasmitidos por DIÓGENES LAERCIO, V, 59-60, y a un renglón de ESTOBEO, *Ecl.*, II 7, 4 *a*, casi insignificante.

[27] Sostuvo de nuevo, siguiendo a Teofrasto, contra los estoicos, el dogma aristotélico de la eternidad del mundo. Sus argumentos, reproducidos por FILÓN, *De aeternitate mundi*, 6 y 9, t. VI p. 90, 94 Cohn (CRITOLAO, fr. 12-13 Wehrli), tiene un giro original, que imita las *consectaria*, las conclusiones resumidas de Zenón (cf. CIC. *De fin.*, III, 7, 26). Profesaba asimismo la doctrina protoaristotélica según la cual el alma tiene como sustancia el éter (fr. 16-18 = AETINO, I 7, 21; TERTULIANO, *De anima*, 5, 1; MACROBIO, *in Somn Scip.*, I 14, 20).

cuela.[28] Indudablemente profesó que el fin sumo (τέλος), el supremo bien, consiste en el conjunto cabal de los bienes de toda índole, es decir, de las tres clases de bienes, los del alma, los del cuerpo y los de la fortuna, enumerados por Teofrasto.[29] Sin embargo, y puede verse aquí una concesión al estoicismo, los bienes del cuerpo y los bienes de fortuna no ocupan más que un lugar muy pequeño en tal conjunto. Pesan tan poco, que si se los pusiese en el platillo de una balanza, el otro platillo, aquél en el que se pusiera la virtud, es decir los bienes del alma, terminaría aplastando consigo la tierra y el mar.[30] Esta concesión, sin embargo, no podía satisfacer a los estoicos, para quienes sólo la virtud es un bien, con el cual todos los demás pretendidos bienes no podrían ni parangonarse siquiera.[31]

Jerónimo de Rodas y el epicureísmo. Por contacto con el epicureísmo se explica a su vez la posición adoptada acerca del problema del bien supremo por otro peripatético, por Jerónimo de Rodas, contemporáneo de Licón y de Arcesilas,[32] anterior por consiguiente en varias generaciones a Critolaos. Se apartaba de la tradición del peripatetismo, por no poner el supremo bien en la virtud; [33] se oponía radicalmente, por tanto, al estoicismo, alejándose no obstante del epicureísmo: el supremo bien no consistía para él en el placer, sino en la ausencia de dolor (*indolentia*, en griego: ἀπονία, o también ἀοχλησία).[34] Epicuro, es verdad, consideraba que el placer, en el que veía él el bien supremo, culminaba en la ausencia de dolor; [35] por eso el epicúreo Torcuato, en el *De Finibus*, de Cicerón, se ve requerido a decir en qué se distingue su doctrina de la de Jerónimo.[36] Pero entre la *indolentia* concebida por Epicuro como el colmo del placer y aquella en la

[28] CICERÓN, *De finibus*, V 5, 14: *Critolaus imitari antiquos voluit, ...ac tamen <ne> is quidem in patriis institutis manet.*

[29] CRITOLAOS, Fr. 19-20 Wehrli: τὸ ἐκ πάντων τῶν ἀγαθῶν συμπεπληρωμένον, τοῦτο δὲ ἦν τὸ ἐκ τῶν τριῶν γενῶν. La fórmula de Clemente de Alejandría (fr. 20): τελειότητα... κατὰ φύσιν εὐροοῦντος βίου, incluye en la definición de Critolao una expresión estoica (cf. ARNIM, *Stoic. vet. fr.*, I, Zenon, fr. 184; Cleantes, fr. 554; II, Crisipo, fr. 73 y 144).

[30] CICERÓN, *Tusc.*, V 17, 50; *De fin.*, V 30, 91 (CRITOLAOS, fr. 21-22 Wehrli).

[31] ID. *De fin.*, III 13, 43-44.

[32] Cf. F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, X: *Hieronymos von Rhodos*, fr. 1-7.

[33] Cf. CICERÓN, *De finibus*, II 5, 14: *Hieronymum, quem jam cur Peripateticum appellem nescio. Summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris; qui autem de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit.*

[34] Cf. fr. 8-18 Wehrli.

[35] DIÓGENES LAERCIO, X, 139 = EPICURO, *Máxima* 3, traducida por CICERÓN, *De fin.*, II 3, 9: *augendae voluptatis finis est doloris omnis amotio.* Cf. *Máxima* 8 (DIÓG. LAER., X, 144; CIC., *Ibid.*, I 11, 38).

[36] CICERÓN, *De fin.*, II 3, 8 s.; 5, 16 s.

cual hace consistir Jerónimo el bien supremo, hay, a lo que parece, una diferencia radical. La doctrina de Jerónimo parece ser de inspiración pesimista: lo mejor a que podemos aspirar, es a no sufrir; ve en la *indolentia* el supremo bien porque el dolor es el supremo mal: *tantum in dolore duxit mali!* [37] Para Epicuro, por el contrario, la ausencia de dolor es el placer fundamental: el placer en movimiento, el placer de beber, por ejemplo, está condicionado por la necesidad, o indigencia; es un placer violento, pero mitigado, que cesa tan pronto como se calma la necesidad, y que es muy inferior al placer estable de que goza aquel que no experimenta ninguna necesidad.[38] La *indolentia* epicúrea, la ausencia de sufrimiento físico y de inquietud moral, nos descubre el sabor profundo de la vida; [39] es ella positivamente un placer, y hasta el mayor placer; [40] y puede ocurrir que por su continuidad misma el sentimiento de un tal placer se embote, pero el contraste del dolor basta para devolverle su vivacidad.[41]

La doctrina de Jerónimo, que aparece como una desviación dentro de la escuela peripatética, fue reintegrada a la tradición aristotélica por Diodoro de Tiro, el sucesor de Critolao. Para él, como para Teofrasto y para Aristóteles, no hay felicidad fuera de la virtud, de la vida honesta; pero la felicidad del sabio puede verse embarazada por sufrimientos y tormentos de toda índole. Diódoro, a lo que parece, se aproximaba un poco más al estoicismo que su maestro; no exigía él para completar la felicidad del bueno bienes exteriores, como la salud, la riqueza, etc.; pedía solamente que el gusto de la virtud no estuviese turbado por el dolor. Para constituir el supremo bien es necesario que a la virtud se agregue por lo menos la ausencia del dolor: *ad... honestatem (virtutem) addidit vacuitatem doloris.*[42] Concesión todavía

[37] Id., *Tusc.*, II 6, 15.

[38] Id., *De fin.*, II 3, 9; 5, 16.

[39] Cf. Lucrecio, II, 17-19:

corpore sejunctus dolor absit mensque fruatur
jucundo sensu, cura semota metuque.

[40] Cicerón, *De fin.*, II 5, 17: *omnesque qui sine dolore sint, in voluptate, et ea quidem summa esse dico.*

[41] Id., *Ibid.*, I 11, 37: *ipsa detractio molestiae consecutionem affert voluptatis.* Cf. nuestro estudio: "Le naturalisme d'Epicure", en *Giornale di Metafisica,* 1951, pp. 301-317.

[42] Cicerón, *De fin.*, II 6, 19 (Diodoros von Tyros, fr. 4 a Wehrli). Al lado de Diodoro, menciona Cicerón regularmente a Califón, autor por lo demás desconocido, para quien el supremo bien exigía, a una con la virtud, el agregado del placer. Cf. fr. 3-5.

imposible por parte del estoicismo, para quien el dolor no podría embarazar la felicidad del sabio. Diodoro conservó de Jerónimo la convicción de que el dolor es un mal, lo cual no admite el estoico.[43]

[43] Id., *Ibid.*, III 13, 42: *Eorum autem qui dolorem in malis non habent, ratio corte cogit ut in omnibus tormentis conservetur beata vita sapienti.* A esta opinión se opone la de los peripatéticos, *quibus dicendum est, quae et honesta actio sit et sine dolore, eam magis esse expetendam quam si esset eadem actio cum dolore* (Cf. Diodoro, fr. 4 f = Cic., *Tusc.*, V 30, 85: *indolentiam autem honestati Peripateticus Diodorus adjunxit*).

CAPÍTULO III

LA DIFUSIÓN DEL ARISTOTELISMO

Con excepción de Diodoro de Tiro, los sucesores de Critolao no dejaron grandes recuerdos, y hay que aguardar cerca de un siglo para asistir a un renacimiento del peripatetismo.

La edición de Andrónico. De acuerdo con un testimonio antiguo, Andrónico de Rodas habría sido el décimo sucesor de Aristóteles al frente de la Escuela; [1] pero fue muy probablemente en Roma donde realizó su edición del *Corpus* aristotélico.[2] Se sabe que Teofrasto había dejado en testamento sus libros, y entre ellos los que había heredado de Aristóteles, a Nelea de Skepsis; [3] éste, según Estrabón, los trasportó a su país, en Asia Menor, y los trasmitió a su vez a sus herederos. Éstos, ignorantes, los encerraron por lo pronto, sin cuidarse de ellos, en un armario; después, a fin de sustraerlos a la avidez de los reyes atálidas que buscaban libros para constituir la biblioteca de Pérgamo, los ocultaron en un sótano, donde sufrieron graves deterioros. Fueron por último comprados por el bibliófilo Apelicón de Teos, quien los devolvió a Atenas; pero, carente de preparación filosófica, no supo realizar una trascripción correcta de ellos.[4] Poco después de la muerte de Apelicón fue Atenas conquistada por Sila (86 a. C.), quien se apoderó de su biblioteca y la trasladó a Roma. Allí, los preciosos arquetipos de Aristóteles y de Teofrasto fueron encomendados al gramático Tiranión; y, al decir de Plutarco, las copias efectuadas por Tiranión sirvieron de base para la edición realizada por Andrónico.[5]

[1] Literalmente: el undécimo a partir de Aristóteles, AMMONIUS, *in De interpr.*, p. 5, 29; *in Anal. pr.*, p. 31, 13, seguido por ELIAS, *in Cat.*, p. 113, 19; p. 117, 23. I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition,* reproduce estos textos, p. 416-419, pero no otorga a este testimonio ninguna autoridad (p. 420), estando las listas de los sucesores artificialmente integradas.

[2] Cf. aquí mismo, p. 4.

[3] Cf. aquí, p. 265, n. 2.

[4] ESTRABÓN, XIII, 1, 54 (ap. DÜRING, *ob. cit.*, p. 382).

[5] ESTRABÓN, *Ibid.;* PLUTARCO, *Sila,* 26 (DÜRING, p. 383).

No se puede admitir, lo que declara abiertamente Estrabón,[6] a saber que entre la muerte de Teofrasto y la exhumación de sus libros por Apelicón se hubiesen perdido para la escuela peripatética los tratados escolares de Aristóteles; hemos notado, sin embargo, que después de Estratón los escritos propiamente científicos de Aristóteles parecían en Atenas casi olvidados;[7] pero se conservaron en la biblioteca de Alejandría, cuyo catálogo relativo a las obras aristotélicas parece haber reproducido Diógenes Laercio sin duda, según los informes del peripatético Hermipo. Este erudito, alumno de Calímaco, trabajaba en la biblioteca de Alejandría y había redactado hacia el año 200 a. C. unas *Vidas* de filósofos, y en especial una *Vida de Aristóteles*, con la lista de sus obras.[8]

Había, pues, por todo el mundo helenista, ejemplares de los tratados aristotélicos, pero eran sin duda raros y poco conocidos;[9] un gran número, sin embargo, de aquellos libros tuvo que haberse reunido en Roma a consecuencia de las guerras contra Mitridates, en distintas bibliotecas privadas, no solamente la de Sila, sino también, por ejemplo, la de Lúculo, frecuentada por Cicerón.[10] Andrónico, heredero de una tradición aristotélica que remontaba a Eudemo de Rodas, encontró en Roma una colección de escritos aristotélicos capaz de suministrar base para un amplio trabajo de erudición y de exégesis; de aquel modo realizó su edición, presentada con una exposición de toda la filosofía aristotélica.[11] Opuso

[6] En efecto se lee en su relato: "Siguióse de ello que los peripatéticos antiguos, posteriores a Teofrasto (pero anteriores al descubrimiento de Apelicón), no teniendo a su disposición el conjunto de tales libros, sino sólo un pequeño número de ellos, y sobre todo libros exotéricos, no tenían ningún modo de tratar tan a fondo las cuestiones filosóficas, sino que se veían reducidos a declamar sobre lugares comunes" (μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν).

[7] Cf. aquí, p. 265.

[8] DIÓGENES LAERCIO, V, 22-28. Cf. I. DÜRING, *ob. cit., p.* 67-69, 77-79. Según P. MORAUX. *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* p. 221 s., 237-247, 311 s., el catálogo de Diógenes Laercio no remontaría más que a Aristón de Ceos y daría testimonio de los tratados conocidos en Atenas hacia el año 200 a. C.

[9] Se puede admitir a este respecto el testimonio de PLUTARCO, *Silas* 26: οὔπω τότε σαφῶς γνωριζόμενα τοῖς πολλοῖς, confirmado por el de CICERÓN, *Tópicos,* 1, 3, que dice que Aristóteles *ab ipsis philosophis praeter admodum paucos ignoretur.*

[10] CICERÓN, *De finibus,* III 2, 7; 3, 10. Los "*commentarios quosdam... Aristotelios*", que Cicerón iba a buscar en aquella biblioteca eran sin duda "tratados escolares", en contraposición a los diálogos; cf. *Ibid.,* V, 4, 12.

[11] Cf. I. DÜRING, *ob. cit.,* p. 420-425. Puesto que no se encuentra en Cicerón, que estaba en relaciones constantes con Tiranión (cf. los textos reunidos por DÜRING, pp. 412-413), ninguna alusión a esta edición de Andrónico, hay que admitir que es ella posterior a su muerte (43 a. C.).

a los escritos exotéricos los tratados escolares,[12] realizó entre éstos ciertos agrupamientos, constituyó el *Organon*, del que hizo la introducción a la filosofía,[13] reunió y clasificó los libros de la *Metafísica*[14] y, sin desdeñar los problemas críticos,[15] dio a la filosofía aristotélica el aspecto sistemático que conservó para la posteridad y que los métodos históricos modernos que se esfuerzan por esclarecer la formación y la evolución del pensamiento aristotélico, no llegan a alterar profundamente.

Los sucesores de Andrónico. Andrónico tuvo como continuadores a Boethus de Sidón y a Nicolás de Damas, conocidos ambos como comentaristas de Aristóteles. Estrabón declara haber estudiado el aristotelismo en compañía del primero de los mencionados, probablemente en Roma, al lado de Andrónico, y hasta de Tiranión;[16] al segundo, consejero del rey Herodes, y luego familiar del emperador Augusto,[17] se lo cita como el autor de consideraciones acerca de la *Metafísica* de Aristóteles;[18] es la mención más antigua que nos ha llegado de este título, que debe remontar, sin embargo, a Andrónico.[19]

Por otra parte, Boethus, en oposición a Andrónico, quería que se comenzase el estudio de la filosofía, no por la lógica, sino por

[12] Acerca del empleo y la significación en Aristóteles de la expresión ἐξωτερικοὶ λόγοι, cf. Ross, *Metaphysics*, II, pp. 408-410. Esta expresión parece tener en ciertos casos el sentido de argumentos "dialécticos", no científicos. Cf. ad *Phys.*, IV 10, 207 *b* 30-31, el comentario de Filopón, p. 705, 22, y el de Simplicio, p. 695, 34. Véase también I. Düring, *ob. cit.*, pp. 441-443.

[13] Cf. aquí, p. 4, n. 13.

[14] Cf. aquí, p. 6. Es digno de notar que en el catálogo de Hermipo, reproducido por Diógenes Laercio, no se hace mención alguna de los libros de la *Metafísica*, salvo el libro Δ, designado con el Nº 36: Περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων.

[15] De este modo discutía la autenticidad de los cinco últimos capítulos de las *Categorías* (postpredicamentos) y la del *De interpretatione*. Cf. Simplicius, *in Cat.*, 10-15, p. 379, 8-12; Alejandro, *In Anal. pr.*, I, 13, p. 160, 32-161, 1; *in De interpr.*, p. 5, 28-6, 4.

[16] Estrabón, XII 3, 16; XVI 2, 24, *ap.* Düring, *ob. cit.*, p. 413: Este peripatético de la segunda mitad del siglo I antes de la era cristiana no debe ser confundido con su compatriota y homónimo, Boeto de Sidón, estoico del siglo II antes de nuestra era, discípulo de Diógenes de Babilonia y orientado en ciertos aspectos hacia el aristotelismo.

[17] Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*,[3] III, 1, p. 629, n. 1. Es también autor de obras históricas, y remontaría a él, por medio de una versión árabe, el tratado seudoaristotélico *De Plantis*.

[18] Scholion Theophrasti *Metaphysicis* subscriptum, *ap.* I. Düring, *ob. cit.*, p. 413: Νικόλαος δὲ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν Ἀριστοτέλους Μετὰ τὰ φυσικὰ μνημονεύει...

[19] Según Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik*, pp. 177-180, y P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, pp. 314-315, esta denominación sería incluso anterior a Andrónico.

la física;[20] manifestaba con ello tendencias empiristas, que culminaban en el nominalismo. La sustancia, en sentido primero, era a sus ojos la materia; en segundo sentido, el compuesto; en cuanto a la forma, no veía en ella, contrariamente a las ideas del libro Z de la *Metafísica*, más que un universal desprovisto de realidad.[21] La ausencia de dogmatismo caracterizó siempre la escuela peripatética; otro ejemplo de ello nos lo suministra en la misma época Jenarco de Seleusia, que había escrito un libro contra la quinta sustancia, es decir, contra la teoría aristotélica del éter.[22] La escuela acogía también a los tránsfugas de otras sectas, ya que se nos refiere que dos alumnos de Antíoco de Ascalón dejaron la Academia y se pasaron al Liceo:[23] fueron Cratipo de Pérgamo, que parece haber sido el jefe de la escuela a principios del medio siglo anterior a la era cristiana,[24] y Aristón de Alejandría, autor de comentarios a las *Categorías* y los *Analíticos*, e inventor de nuevos modos silogísticos.[25]

El "De Mundo". Probablemente fue durante el siglo I de la era cristiana cuando se compuso el tratado seudoaristotélico *De Mundo*, traducido al latín el siglo siguiente por el platónico Apuleyo.[26] Es una obra de vulgarización científica, coronada por una teología popular. Se exponen sucesivamente en ella una cosmografía (cap. 2) de carácter aristotélico, que contrapone la región sideral, constituida por éter, al mundo sublunar, integrado por los cuatro elementos; después, una descripción de la Tierra (cap. 3), que parece deudora a los descubrimientos geográficos de Posidonio, el más ilustre estoico del siglo I a. C.; en fin, una meteorología (cap. 4), en la que se puede reconocer la influencia del mismo autor, así como la de Aristóteles. Pero la teología, aun exaltando la armonía universal (cap. 5), que es un tema predilecto de Posidonio, rechaza el panteísmo estoico, la difusión de Dios a través de la materia.[27] Dios es trascendente al mundo, a la manera del Primer Motor aristotélico, y es la esfera suprema la que recibe antes que nadie su influjo, trasmitido de allí a las otras esferas y a todo el Universo, como la voluntad del Gran Rey por intermedio de sus oficiales, a lo largo y ancho de todo su impe-

20 Cf. Elías, *in Ar. Categ.*, 117, 20 s., 118, 9 s.

21 Cf. Dexipo, *in Ar. Categ.*, 45, 13-31; Simplicio, *in Ar. Categ.*, 78, 4 s.

22 Cf. Simplicio, *in Ar. De Caelo* (véase, en la edición de Heiberg, el Index nominum, en el nombre de Ξέναρχος).

23 *Acad. phil. Index herculanensis*, 35.

24 Cf. Cicerón, *De officiis*, I 1, 1; III 2, 5; *Ad Fam.*, XII 16; XVI, 21.

25 Cf. Simplicio, *in Ar. Categ.*, 159, 32; 188, 31; 202, 1-2; Apuleyo, *Peri hermeneias*, 13-14.

26 [Aristotelis], *De Mundo*, ed. W. L. Lorimer, París 1933.

27 *De Mundo*, 6, 398 *a* 1-6.

rio.[28] Dios es distinto del mundo por su sustancia, pero por todas partes se ejerce su poder.[29] Su trascendencia, expresada a la manera de Aristóteles, no excluye por tanto el providencialismo estoico; se ajusta con él y acoge sus fórmulas y su fervor religioso.[30] Dios no es solamente causa final del movimiento; ejerce también una acción transitiva.[31] Rige el Universo, no solamente a la manera como lo hace la ley promulgada por la ciudad;[32] reina como un monarca. No es solamente, como lo entendían los estoicos, una razón, un principio de orden; es una voluntad.[33] Por tanto, el *De Mundo* parece denotar, no sólo una tentativa de conciliación entre el aristotelismo y el estoicismo, sino también la influencia de un voluntarismo extraño al naturalismo y al racionalismo helénicos, y llegado tal vez de la tradición bíblica. ¿Ese escrito pseudoaristotélico sería, como se lo ha supuesto, obra de algún judío helenizado del círculo de Filón de Alejandría? Opínese como se quiera acerca de esta hipótesis,[34] se puede ver en el *De Mundo*, más bien que una manifestación de la actividad de la escuela peripatética, un testimonio de la vitalidad del aristotelismo, que pasó a ser un componente más de las síntesis eclécticas que desembocarán en el neoplatonismo.

El aristotelismo en el siglo II *de la era cristiana.* Durante el siglo II de la era cristiana, fue el aristotelismo a través de un eclecticismo similar a inspirar el pensamiento científico. Los dos principales testigos de dicha influencia son el astrónomo Ptolomeo y el médico Galeno, que serán, cada cual en su materia respectiva, una autoridad para la ciencia medieval.

Claudio Ptolomeo vivía en Alejandría, donde hizo sus observaciones del año 127 al 151. En una obra titulada Μαθηματικὴ σύνταξις (*Mathematica constructio*), y designada en la Edad Media con el nombre de *Almagesto,* expuso su sistema de astronomía, heredero de la cosmología aristotélica y acorde con sus principios.[35] Ptolomeo fue también autor de un tratado de *Óptica,* de varios libros de *Armónica,* de una *Guía geográfica,* así como de una obra

[28] *Ibid.,* 397 *b* 25-30; 398 *a* 10-*b* 10; 399 *a* 1 s.; 400 *a* 3 s.

[29] *Ibid.,* 397 *b* 16-20.

[30] *Ibid.,* cap. 7.

[31] *Ibid.,* 6, 398 *b* 20-22.

[32] *Ibid.,* 400 *b* 28-31.

[33] *Ibid.,* 400 *b* 11-12: ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρυμένος δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως...

[34] Mencionada solamente a título de recuerdo (p. 532, n. 1) por W. Capelle "Die Schrift von der Welt" en *Neue Jahrbucher fur das klassische Altertum,* XV, 1905, pp. 529-568.

[35] Cf. Ptolemaei, *Syntaxis mathematica,* ed. J. L. Heiberg, 2 vols. Leipzig, 1898; trad. all. por E. Menitius, Leipzig, 1912.

de astrología, el *Tetrabiblos*, en el que se advierte la influencia estoica. En un tratado puramente filosófico, el Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, distingue dos principios directores en el alma: uno que dirige las funciones biológicas y reside en el corazón (localización estoica y aristotélica), otro que regula la vida moral y que reside en el cerebro (localización hipocrática y platónica); ambas tesis rivales sobre la sede de la parte principal del alma quedan así conciliadas mediante una distinción, tomada de Aristóteles, entre *vivir* y *bien vivir*.[36]

Galeno, después de haber estudiado filosofía y medicina en Pérgamo, su ciudad natal, y luego en Esmirna, donde escuchó al platónico Albinos,[37] y por último en Alejandría, ejerció la medicina en Roma y regresó a su patria, en la cual murió hacia el año 200, a los 70 de edad.[38] Dejó una obra inmensa, a la vez médica y filosófica, en la que comenta a Hipócrates así como a Platón. Su concepción del conocimiento se vincula con el empirismo de Aristóteles y de Teofrasto; siguiendo a éste, desarrolló la lógica aristotélica y distinguió la cuarta figura del silogismo.[39] En sus teorías médicas se esfuerza por armonizar Aristóteles con Hipócrates.[40] Su concepción acerca de la naturaleza está inspirada en el finalismo aristotélico; pero restaura la teoría platónica del alma con la localización de sus partes,[41] y concibe la Providencia como una Inteligencia difundida a través de la materia, a la manera del *pneuma* estoico.[42]

Los comentaristas peripatéticos. Al paso que el aristotelismo se contaminaba así con las otras doctrinas, la escuela peripatética, representada todavía en el siglo II por los sucesores de Andrónico, se dedicaba a la exégesis de los escritos aristotélicos. En una primera generación de comentaristas, son de destacar los nombres de Aspasio, del que se nos ha conservado parcialmente el comentario acerca de la *Ética a Nicómaco*, y de Adratos de Afrodisia, quien, además de unos comentarios y un tratado *Sobre el orden de los escritos de Aristóteles*, había compuesto, siguiendo tal vez a Po-

36 Id., Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ, *De judicandi facultate et animi principatu*, ed. F. Lammert, Leipzig, 1952.

37 Autor de un *Epítome de las doctrinas de Platón*, del que ha realizado una edición reciente, con traducción francesa, P. Louis, París, 1945 (coll. G. Budé).

38 Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*,3 III, 1, p. 823, n. 1.

39 Galeno, *Institutio logica*, ed. C. Kalbfleisch, Leipzig, 1896. Cf. J. W. Stakelum, *Gallen and the Logic of propositions*, Roma 1940.

40 Este respeto a la tradición no permite a Galeno sacar siempre partido de sus propias observaciones. Cf. Erna Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren in der Antike und ihr Nacwirken*, p. 177 s., y nuestra recensión sobre esta obra, *Revue des études anciennes*, 1952, pp. 148-150.

41 Galeno, *De placitis Hippocratis et Platonis*, ed. Iw. Müller, Leipzig, 1874.

42 Id., *De usu partium corporis humani*, XVII, 1, p. 446-449 Helmreich.

sidonio, una gran obra acerca del *Timeo;* rastros de ella se descubren en los escritos de Teón de Esmirna, de Proclo y de Calcidio. En la segunda mitad del siglo II, una nueva generación reunió los nombres de Hermino y de Aristocles de Mesina, que fueron los maestros de Alejandro de Afrodisia. El primero comentó los tratados de lógica de Aristóteles; pero en su comentario a la *Física* se apartó de la ortodoxia peripatética, atribuyendo el movimiento eterno de la esfera celeste a la acción de una alma inmanente, a la manera de los platónicos, y no a un Primer Motor inmóvil y trascendente.[43] El segundo había redactado una exposición crítica de los grandes sistemas filosóficos, del que Eusebio nos ha conservado algunos extractos;[44] según la tradición originada en Antíoco de Ascalón, se esfuerza por conciliar a Platón con Aristóteles; por otra parte, según informe de su discípulo Alejandro, interpretaba la teoría aristotélica del Intelecto inspirándose en la concepción estoica del *pneuma,* que penetra todos los cuerpos y que, en los organismos más elevados, se manifiesta por la actividad del pensamiento.[45]

Alejandro de Afrodisia. El más ilustre y más autorizado de los exégetas de Aristóteles fue Alejandro de Afrodisia, quien en los primeros años del siglo III, durante el reinado de Septimio Severo, enseñó en Atenas la filosofía peripatética. Se han conservado de él comentarios a la *Metafísica,* los *Primeros analíticos,* los *Tópicos,* el *De Sensu* y las *Metereológicas.* Redactó además varios escritos: *Sobre el Alma, Sobre el Destino,* una colección de *Dificultades y Soluciones,* y un tratado *Sobre la mixtione,* en el que combate una de las concepciones fundamentales de la física estoica (la de la mezcla total), así como en su *De fato* defiende la libertad contra el fatalismo de los estoicos, cuyo providencialismo rechaza también. Aunque sólo pretende defender e ilustrar la doctrina aristotélica, acentúa, por oposición a las Ideas platónicas, el carácter abstracto y puramente mental de los Universales, que sólo existen en el Intelecto.[46] Asimismo, insiste en la inseparabilidad de la forma respecto de la materia, del alma respecto del cuerpo.[47] El intelecto no es en nosotros una actividad incorpórea, sino una mera potencialidad, lo que él denomina el intelecto material (ὑλικός) o físico: esto es capacidad natural de pensar, de recibir los inteligibles, de identificarse con ellos, pero la intelección en acto, la posesión de los inteligibles (νοῦς καθ' ἕξιν) para nosotros

[43] Cf. SIMPLICIO, *in Ar. De Caelo,* 380, 3-5.
[44] EUSEBIO, *Praeparatio evangelica,* XI, 3; XIV, 17-21; XV, 2 y 14.
[45] ALEJ. DE AFROD., *De anima,* II, p. 110, 4 s, Bruns.
[46] ID., *Ibid.,* p. 90, 2-11.
[47] *Ibid.,* p. 17, 9-11 y passim.

siempre debe ser adquirida; la llama νοῦς ἐπίκτητος, y no se efectúa en nosotros más que por la acción del intelecto activo (νοῦς ποιητικός), lo que no es una parte o una facultad de nuestra alma, sino una actividad trascendente, cuyos efectos experimentamos en nosotros. Cuando nuestro intelecto, que no es más que una potencia vinculada a nuestra organización, capta los inteligibles, es Dios mismo quien piensa en nosotros.[48] Se reconoce así el origen de la interpretación averroísta, a la cual se opondrá la concepción tomista del Entendimiento agente.

Los comentaristas neoplatónicos. A Alejandro se lo puede considerar el último de los exégetas peripatéticos del aristotelismo; después de él los comentaristas de Aristóteles se adhirieron casi todos al neoplatonismo. Está por lo pronto, en el siglo IV, Dexipo, el alumno de Jámblico, quien nos ha dejado un comentario de las *Categorías*. En el siglo siguiente, Siriano, del que tenemos un comentario a la *Metafísica*, fue el maestro de Proclo; un alumno de éste, Amonio, llegó a ser el jefe de la escuela de Alejandría; tenemos de él unos comentarios sobre los primeros tratados del *Organon*, y de su escuela salieron todos los comentaristas del siglo VI: Asclepio, autor de un comentario a la *Metafísica*; Filopón, a quien debemos unos comentarios sobre los *Analíticos*, la *Física*, el *De Generatione et Corruptione*, las *Meteorológicas*, el *De anima*, etc.; Olimpiodoro, quien comentó no solamente varios diálogos de Platón, sino también las *Categorías*, y que tuvo como discípulos otros dos comentaristas de Aristóteles: Elías y David; y por último, Simplicio, alumno de Damascio, quien vio la clausura de la escuela de Atenas por el edicto de Justiniano, el año 529, y compuso célebres comentarios a las *Categorías*, la *Física*, el *De Caelo* y el *De anima*. Al margen de esta línea de comentaristas neoplatónicos se puede citar solamente a Temistio, quien en el siglo IV enseñó en Constantinopla, la nueva capital del Imperio, y que se había formado en la filosofía mediante el estudio de Aristóteles. Inauguró un nuevo género de comentarios, la paráfrasis, en la cual muestra un verdadero talento pedagógico.[49] Se hizo famoso también como retórico, y sus pláticas nos permiten ver en él un peripatético ecléctico, que no repudia la herencia del platonismo.

[48] *Ibid.*, p. 81, 23 s; 85, 10 s.; 87, 24-91, 6. Cf. HAMELIN, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, p. 29-37, y la tesis de P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique, d'Aristote*, Lieja, 1942. Véase también G. C. Movia, *Alessandro di Afrodisia Tra naturalismo e misticismo*, Padua, 1970.

[49] Todas las obras de estos comentaristas están editadas en la colección "Commentaria in Aristotelem graeca", 23 tomos, Berlín, 1882-1909.

Así, pues, la exégesis de Alejandro dio un nuevo impulso a los estudios aristotélicos; los grandes comentaristas son su posteridad, pero no pertenecen ya a su escuela; el aristotelismo revive en la síntesis neoplatónica, pero no existe ya el peripatetismo. Es un hecho digno de consideración que fue por intermedio de las escuelas neoplatónicas como el aristotelismo se trasmitió al pensamiento medieval. Las *Introducciones* (o *Prolegómenos*) al estudio de Aristóteles, redactados por los comentaristas neoplatónicos y cuyo ejemplo más célebre es la *Isagogue* (o introducción a las *Categorías*) de Porfirio, levaron el conocimiento del aristotelismo por un lado a los árabes y por el otro al Occidente latino.[50] Un discípulo de Porfirio y de Jámblico, por nombre Ptolomeo, llegó a componer una *Vida de Aristóteles*, que parece haber sido la fuente común de varias biografías muy difundidas por Occidente, y que remontan al siglo V, así como de dos biografías siríacas y de toda la tradición árabe a este respecto.[51] Hacia el final del siglo IX el filósofo árabe Al-Kindi compuso una *Introducción al estudio de Aristóteles*, a imitación de Simplicio o de algún otro modelo neoplatónico;[52] pero sabido es que la alta Edad Media latina no conocía de Aristóteles más que los dos primeros tratados del *Organon*, traducidos por el neoplatónico Boecio, con la *Isagogue* de Porfirio;[53] y entre las primeras versiones de obras aristotélicas aportadas a España por los árabes y traducidas al latín durante el siglo XII, figura una *Theologia Aristotelis*, integrada por extractos de las *Enneades* de Plotino.[54]

[50] Cf. I. DÜRING, *Aristotle in the anciet biographical tradition*, p. 444 y s.

[51] I. DÜRING, *Aristotle...*, p. 469-475. A este autor lo llaman los árabes Ptolomeo el Garib, es decir, el Desconocido, para distinguirlo del célebre astrónomo del mismo nombre, o según otra interpretación, el Extranjero (Ξένος): pues se discierne con mucha dificultad del peripatético Ptolomeo Chennos, que habría vivido en Alejandría en el I ó II siglo de la era cristiana y habría compuesto también una *Vida de Aristóteles*, con una lista de sus obras. Cf. *ibid.*, p. 208-212, y P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, p. 280-294.

[52] M. GUIDI y R. WALZER, "Studi su Al-Kindi, I: Uno scritto introduttivo allo studio di Aristotele", en *Mem. della R. Acc. Naz. dei Lincei*, Cl. di scienze morali, Ser. VI, vol. VI fasc. V (1940), pp. 375-419. Cf. I. DÜRING, *ob. cit.*, p. 190.

[53] La *Isagogue* de PORFIRIO, con la traducción de BOECIO, está contenida en los *Commentaria in Aristotelem graeca*, t. IV, pp. 1-51. La traducción y el comentario del *De Interpretatione*, por BOECIO, han sido editados por C. Meiser, 2 vols. Leipzig, 1877-1880.

[54] Sobre las recientes hipótesis acerca de las fuentes de este escrito, cuya versión árabe más antigua, debida a un cristiano, Naima de Emesa, remonta al siglo IX y fue reconstruida por Al-Kindi, cf. P. COURCELLE, *en Actes du Congres G. Budé* (Tours-Poitiers, 1953), pp. 236-237. A este escrito iba asociado el *Liber de Causis*, inspirado en Proclo.

ARISTÓTELES A TRAVÉS DE LOS SIGLOS

La Edad Media. No entra en el ámbito de este libro evocar la historia del aristotelismo medieval; sin embargo, hay que destacar un hecho que contribuyó poderosamente a imponer la autoridad de Aristóteles y a perpetuar hasta nuestros días su influjo: fue la "incorporación" del aristotelismo al pensamiento cristiano.[1] Hasta mediados del siglo XII el Occidente sólo había conocido de la obra de Aristóteles la dialéctica, y aunque el uso de ella en las cuestiones teológicas suscitó muchos problemas, llegó a establecerse sin embargo un acuerdo entre la razón y la fe, invocando ésta el recurso de la inteligencia para elevarse en la medida de lo posible aquí abajo hasta una contemplación anticipada de las realidades divinas. La inspiración platónica y neoplatónica, trasmitida por san Agustín y el seudo Dionisio el Areopagita (traducido en el siglo IX por Escoto Erígena), iba a expandirse durante el siglo XII en el platonismo de la escuela de Chartres y en el misticismo de la abadía de Saint-Victor.[2] Pero desde la primera mitad de ese siglo, en los países reconquistados a los árabes, primeramente en Toledo y después en Sicilia y la Italia meridional, se empezaron a traducir, al mismo tiempo que las obras de los filósofos árabes, Avicena y Averroes, la mayor parte de los escritos aristotélicos, ya de sus versiones árabes, ya directamente del texto griego.[3] La física y la metafísica de Aristóteles, abundantemente comentadas por Averroes,[4] ofrecían a los hombres del siglo XII un ejemplo inaudito: una visión sistemática del Universo, que culminaba en una teología, pero radicalmente independiente de la revolución cristiana y hasta sobre varios puntos en oposición con ella.

[1] La expresión es de E. BRÉHIER, *La philosophie du Moyen Age,* pp. 294-296.

[2] Cf. además del libro de BRÉHIER, ya citado, la obra de E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age,* así como la luminosa y densa exposición de P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Age.*

[3] Cf. BRÉHIER, *ob. cit.,* pp. 260-262.

[4] Se lo denomina comúnmente el Comentarista; cf. DANTE, *Infierno,* IV, 144:

Averrois, che'l gran comento feo

Al paso que en el *Timeo* de Platón[5] se encontraba un relato de la construcción del mundo por un agente providencial, relato en el cual cabía discernir algo así como un eco del Génesis y donde se prometía al alma humana un retorno a la patria celestial, Aristóteles profesaba la eternidad del mundo, increado y que recibe su movimiento de Dios sin ser conocido por él, y no veía en el alma humana más que la forma del cuerpo, al parecer incapaz de subsistir fuera de esto.

Frente al aristotelismo y a sus intérpretes árabes, ¿cuál fue la actitud de los pensadores cristianos? Hubo ante todo oponentes, los teólogos que consiguieron de la autoridad eclesiástica que sea prohibido enseñar las nuevas doctrinas,[6] mientras trataban ellos de refutarlas: así, por ejemplo, a comienzos del siglo XIII, Guillermo de Auvernia, maestro en teología de la Universidad de París, promovido a la sede episcopal en 1228, y que veía al aristotelismo principalmente a través de Avicena.[7] Después, a partir de 1230 aproximadamente, desafiando la prohibición, un grupo de maestros de la Facultad de Artes se consagró a la exégesis de los escritos de Aristóteles, según los comentarios de Averroes. Aquellos averroístas latinos (Siger de Brabante, Boecio de Dacia) veían en el sistema aristotélico la perfección de la filosofía, la expresión acabada de lo que puede alcanzar la razón humana, un orden de conocimientos que merecen ser considerados en sí mismos, aun reconociendo, al menos públicamente, que se descartan tal vez de la verdad, ya que ésta trasciende en ciertos casos nuestra inteligencia y debe sernos enseñada por la Revelación.[8] Actitud equívoca, que superó magistralmente santo Tomás de Aquino, utilizando los mismos métodos de la filosofía aristotélica para corregir los errores que un cristiano descubría en ella. Ante todo la eternidad del mundo afirmada por Aristóteles no implica que él sea increado; la razón puede concebir la creación *ab aeterno*; pero no puede ella demostrar que el mundo sea eterno, así como tampoco que haya tenido un comienzo: solamente la fe puede instruirnos a este respecto.[9] Además, nada impide que Dios, que se conoce a sí mismo, no se piense también como participable por las criatu-

[5] Conocido principalmente, desde la alta Edad Media, por la traducción y el comentario de Calcidio (¿siglo IV?).

[6] Primeras prohibiciones en 1210 y 1215, que habían de culminar en las condenaciones de 1270 y 1277.

[7] Cf. BRÉHIER, *ob. cit.*, pp. 264-268 y los demás autores ya citados.

[8] Cf. E. GILSON, *ob. cit.*, pp. 561-563.

[9] SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, I, 46, art. 1: *Resp... Non est igitur necesarium mundum semper esse; unde nec demonstrative probari potest. Ibid.*, art. 2: *Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest.* Cf. El tratado del mismo autor: *De aeternitate mundi contra murmurantes.*

ras representadas en su entendimiento por sus Ideas, según la concepción agustiniana;[10] por último, al mostrar que el alma intelectiva es en cada individuo humano la forma de su cuerpo,[11] santo Tomás descartaba la teoría averroísta de la unidad del Intelecto[12] y el mayor obstáculo para la inmortalidad del alma humana.

El Renacimiento. La síntesis tomista realizaba el acuerdo entre la filosofía natural, representada por Aristóteles, y la teología cristiana; y si no agrupó en su tiempo a todos los espíritus,[13] tuvo sin embargo una inmensa repercusión, de la que encontramos pruebas en la *Divina Comedia,* en la que no sólo se atribuye una función de honor a santo Tomás, en el canto x del Paraíso, sino que entre los sabios de la Antigüedad reunidos en una morada que evoca los Campos Elíseos, en el primer círculo del Infierno, Aristóteles ocupa el primer lugar.[14] Por el contrario, en el *Triunfo de la Fama,* compuesto por Petrarca a mediados del siglo XIV, es Platón quien ocupa el primer puesto, y son su autoridad y su influencia las que Petrarca se esfuerza por establecer, a fin de luchar contra el averroísmo que comenzaba a expandirse en la Universidad de Padua.[15] En el siglo XV se asiste a un verdadero renacimiento del platonismo en Occidente; la obra entera de Platón fue traducida por Marsilio Ficino; pero la rivalidad entre platónicos y aristotélicos prosiguió hasta fines del siglo XVI. El aristotelismo, teñido de averroísta, es en dicha época la expresión del espíritu laico, aunque persiste obstinadamente adicto a una cosmología y una física que pronto se tornan arcaicas;[16] el platonismo es por lo común el defensor de las creencias religiosas, pero no evita las transacciones con el panteísmo, y hasta con la magia misma.[17]

Los tiempos modernos. Se explica, pues, el fallo emitido poco después del Concilio de Trento por Pedro da Fonseca, el "Aristóteles lusitanus", en la Introducción de su *Comentario sobre la Metafísica de Aristóteles.*[18] Si el divino Platón, que goza del aprecio de San Agustín y de varios de los Santos Padres, está exento de los

[10] ID., *Ibid.,* I, 16: *De Ideis.*

[11] *Ibid.,* I, 76, art. 1: *Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod intellectus* [*sive anima intellectiva*]... *sit humani corporis forma.*

[12] ID., *De unitate intellectus contra Averroistas.*

[13] Cf. BRÉHIER, *ob. cit.,* pp. 344-360: La oposición al tomismo en el siglo XIII.

[14] DANTE, *Inferno,* IV, 130-135.

[15] Cf. R. MARCEL, *Marsile Ficin,* pp. 61-62 s.

[16] Cf. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie,* I, p. 753-758.

[17] Piénsese por una parte en Ficin, y por otra en Bruno.

[18] El primer volumen se publicó en Roma en 1577; una segunda edición, aumentada con un nuevo volumen, en 1589.

más graves errores de Aristóteles, y se aproxima a las verdades de nuestra fe, al punto de que cabe suponer que hubiese recibido algún eco de la revelación bíblica, con todo la interpretó indiscretamente y vino a ser por ello mismo el proveedor de toda clase de herejías. Aristóteles, en cambio, tuvo la preocupación de no aseverar nada que no pudiera ser demostrado por la razón humana; si cayó en algunos errores, son ellos tan evidentes, que no engañan a nadie; nos ha dejado en cambio enseñanzas preciosas, establecidas por la luz natural, y muy capaces de convencer a los heréticos, a la vez que elaboró un método sumamente seguro para la instrucción y la investigación.[19]

Con santo Tomás de Aquino el aristotelismo se incorporó al pensamiento cristiano, pero no es exagerado decir que a partir de Pedro da Fonseca se instituyó el concordato entre la filosofía aristotélica y la teología católica. Fue él el iniciador, por una parte, de los trabajos de exégesis aristotélica designados con el título de *Comentarios del Colegio de Coimbra*,[20] y por otra parte del rejuvenecimiento de la escolástica que encontró su más amplia expresión en la obra de Francisco Suárez.[21] Aquel movimiento escolástico fue en el siglo XVII el rival del movimiento cartesiano; al paso que éste triunfaba en las academias, aquél reinaba en la enseñanza; se equilibraron ambos en el pensamiento de Leibniz y realizan su síntesis en la filosofía de Chr. Wolff.[22]

Aristóteles y nosotros. A través de la escolástica tomista, que pasó a ser la filosofía oficial de la Iglesia,[23] se perpetuó hasta nuestros días la influencia del aristotelismo; pero las obras de erudición moderna, al restituirnos el Aristóteles histórico, ¿no podrán renovar su influencia? Y así como después de la edición de Andrónico, tras de los trabajos de Alejandro, se vio que el aristotelismo se emancipaba del peripatetismo y se integraba en el movimiento general del pensamiento filosófico, convirtiéndose en un elemento de la síntesis neoplatónica, así también, el retorno a las fuentes aristotélicas, ¿no podrá hoy mostrar en la doctrina de Aristóteles,

19 Cf. nuestra contribución (todavía inédita) al Congreso conmemorativo del IV Centenario de la fundación de la Universidad de Évora (1959): "Aristote et Platon jugés par Fonseca"; y nuestro estudio, "Aristote et Platon dans la Contre-Réforme", *Philosophie* (Miscelánea en homenaje al Profesor J. I. de Alcorta), pp. 385-391, Barcelona, 1971.

20 Curso *Conimbricense*, I, Lisboa, 1957. Se encontrará en la Introducción (pp. XIV-XVII) de este primer volumen, publicado por A. A. DE ANDRADE, la lista de las ediciones de estos *Comentarios*.

21 Su obra principal consiste en las *Disputationes metaphysicae*, 1597. Cf. UBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. 3 (Die Neuzeit), 12ª ed., Berlín, 1924, pp. 210-215.

22 Véase CHR. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, ed. J. École, 1962.

23 Cf. la encíclica *Aeterni Patris*, publicada por el papa León XIII en 1879.

restaurada en el contexto científico y social de su época, una contribución de interés permanente a los estudios del filósofo, si sabe encontrar en sus "aporías" los problemas de la *philosophia perennis?*

Un gran obstáculo se opone ciertamente a esa "resurrección" de Aristóteles; es el antagonismo entre su doctrina y las concepciones fundamentales de la ciencia moderna y contemporánea. Su cosmología geocéntrica parece condenada, no sólo por el triunfo del heliocentrismo, sino también por la visión de un Universo en expansión; su física cualitativa, que rechaza el atomismo y la explicación mecanicista, está en contradicción con los principios mismos de una física matemática; su teoría de la eternidad de las formas implica la fijeza de las especies y se opone radicalmente a todo evolucionismo. Mencionemos solamente como recuerdo el disfavor con que se acogen muchas de sus concepciones económicas, sociales o políticas; sin embargo, para la mentalidad de un cristiano del siglo XIII esa doctrina, aportada por los infieles, no ofrecía menos motivos de oposición y repugnancia; el pensamiento cristiano, no obstante, supo asimilarla y aprovecharse de ella. ¿Pero no habrá entre el pensamiento aristotélico y el nuestro una incompatibilidad más profunda que la de la doctrina, opuesta en tantos aspectos a los resultados de la ciencia moderna? ¿El método mismo del pensamiento filosófico no está, en Aristóteles en oposición radical con la actitud idealista que, explícita a implícitamente, caracteriza a la filosofía moderna y contemporánea? ¿Los más vigorosos adversarios del idealismo cartesiano o kantiano, los que reivindican la prioridad del ser respecto del conocer, no se han visto inducidos hoy a plegarse a una suerte de ontología que, para aclarar la significación del ser, parte del análisis de la existencia, de la reflexión sobre el modo de ser propio del sujeto? Ahora bien, no es en modo alguno así como procede Aristóteles. Él parte de la consideración del dato empírico, y es utilizando los esquemas de la percepción, de la fabricación, del lenguaje,[24] como se eleva a la noción del ser en general, como realiza el análisis de la sustancia, como descubre el ser absoluto, el Acto puro, Pensamiento del Pensamiento. Aristóteles es el prototipo de los filósofos que comienzan por las criaturas,[25] es decir, cuya reflexión parte de las observaciones empíricas, de las opiniones recibidas y de los resultados de la ciencia, para elevarse al conocimiento de

[24] Cf. J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 308 s.

[25] Cf. la frase atribuida a ESPINOZA, en el *Entretien de Leibniz avec Tschirnhaus sur l'Ethique* (*ap.* L. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, Beilage, II, p. 183) y que establece a nuestro juicio una distribución perfecta de las principales actitudes filosóficas: *Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo.*

Dios y de la realidad espiritual. Por este método se vincula a los positivistas, para quienes la filosofía no puede estribar más que en la síntesis enciclopédica del saber, a la vez que se opone a los filósofos de la reflexión y de la interioridad, para quienes es indispensable apartar de los sentidos la mente (*mentem a sensibus abducendam*);[26] no es por la vía del idealismo como se ve inducido a reconocer la trascendencia. En el camino que él inicia, los empiristas y los cientifistas renuncian pronto a seguirlo; los idealistas se rehúsan a acompañarlo siquiera. Los primeros consienten en saludar en él, a despecho de sus concepciones perimidas, un auténtico representante del espíritu científico, pero repudian en él al metafísico; los segundos, pese a su favor metafísico y a su fidelidad indefectible a la inspiración del platonismo, le negarían hasta la cualidad misma de filósofo. No nos asombremos de ese conflicto, en el que parece hundirse la gloria de Aristóteles; es tal vez por eso, porque es un signo de contradicción para los pensadores de hoy, por lo que continúa y merece continuar viviendo entre nosotros. Puede liberarnos de nuestros prejuicios, de nuestra pretensión y de nuestra estrechez: testimoniar a los unos que el espíritu positivo no está obligatoriamente cerrado a la trascendencia metafísica, y a los otros que hay más de una morada en los templos de la filosofía, que se puede llegar a ellos por senderos pedestres o posarse en ellos a vuelo de alas. Pero habrá de ser siempre al nivel de la experiencia común, en el terreno de los hechos y en el lenguaje ordinario de los hombres como el filósofo estará obligado a traducir y realizar su pensamiento, a explicar su sentido y a mostrar su valor y su eficacia.

26 DESCARTES, *Meditationes*, Synopsis, A. T., VII, 12, 7-8.

BIBLIOGRAFÍA

Para constituir una bibliografía general de Aristóteles y de su escuela, tómese como punto de partida ÜEBERWEG-PRAEHTER, *Die Philosophie des Altertums*, Berlín, 1926. Las ediciones de los textos se indican al frente de los §§ 45, 66, 71 (82-84 para los neoplatónicos aristotelizantes), 85; los parágrafos correspondientes (45-52, 66, etc.) del Apéndice contienen la "literatura".

Se podrá acudir también al fascículo de M. D. PHILIPPE, *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie*, 8: *Aristoteles*, Berna, 1948.

Para completar y actualizar estas listas, utilícense principalmente:

LAMBRINO, S., *Bibliographie de l'Antiquité classique* (1896-1914), Paris, 1951.

MAROUZEAU, J., *Dix années de bibliographie classique* (1914-1924), 2 vols., Paris, 1927-1928.

—*L'année philologique*, un volumen anual, como continuación a los años anteriores, aparecido periódicamente desde 1928.

Se consultarán con provecho los informes publicados en las *Actes du Congrès*, de la Asociación G. Budé (*Congrès de Lyon*, 1958), y que muestran el nivel de los estudios sobre Aristóteles en general (L. BOURGEY), *Les questions philologiques et littéraires relatives à Aristote* (P. LOUIS), *Aristote et les sciences* (H. MICHEL), *La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées* (L. MINIO-PALUELLO).

A. ESCRITOS DE ARISTÓTELES

1º *Ediciones de conjunto o grandes colecciones*

ARISTOTELIS *opera*, edición de la Academia de Berlín.

I-II. ARISTÓTELES *graece*, recensión de I. Bekker, Berlín, 1831. Estos dos volúmenes en-4º, impresos a dos columnas, sirven de base para todas las referencias al texto de Aristóteles; la paginación y las notaciones de columna y de renglones de ellos se reproducen en todas las ediciones de carácter científico.

III. ARISTÓTELES *latine*, traducciones por distintos eruditos del Renacimiento, 1831.

IV. *Scholia in Aristotelem*, extractos de comentarios griegos, recogidos por CHR. AUG. BRANDIS, 1836. (Esta colección ha caído en desuso después de la edición completa de los Comentarios griegos; véase aquí mismo B 4º).

V. ARISTÓTELES *fragmenta*, recogidos por VAL. ROSE. *Scholia in Aristotelem* (suplemento editado por USENER). *Index aristotelicus*, por H. BONITZ. (El *Index* de BONITZ es un monumento de erudición sin par por su utilidad.)

Una reimpresión de estos cinco volúmenes se halla en curso, bajo la dirección científica de O. GIGON.

La totalidad de la obra de Aristóteles ha sido reeditada en distintos volúmenes en la "Biblioteca Teubneriana", Leipzig.

En la "Bibliotheca Oxoniensis" (Oxford Classical Texts) se han publicado: *Categoriae, De interpretatione* (MINIO-PALUELLO), *Analytica priora et posteriora, Topica et sophistici elenchi, Physica* (ROSS), *De Caelo* (ALLAN), *De anima* (ROSS), *Metaphysica* (JAEGER), *Ethica* (BYWATER), *Politica, Ars rhetorica* (ROSS), *De arte poetica* (KASSEL), *Atheniensium Respublica* (KENYON), *Fragmenta selecta* (ROSS).

En la colección "Guillaume Budé" (texto y traducción) han aparecido hasta los títulos siguientes: *Topiques* I-IV (J. BRUSCHUIG), *Physique* (H. CARTERON), *Du Ciel* (P. MORAUX), *De la génération et de la corruption* (CH. MUGLER), *De l'âme* (A. JANNONE y E. BARBOTIN), *Petits traités d'histoire naturelle* (R. MUGNIER), *Les parties des animaux, De la génération des animaux* (P. LOUIS), *Politique* I-II (J. AUBONNET), *Pequeños tratados de historia natural* (R. MUGNIER), *Retórica* (M. TUFOUR), *Poética* (J. HARDY), *Constitución de Atenas* (G. MATHIEU y B. HAUSSOULIER).

En la Loeb Classical Library (Londres et Cambridge, Mass.) han aparecido (texto y traducción inglesa) la mayor parte de los tratados aristotélicos.

2º *Traducciones*

The Worfs of Aristotle, traducción inglesa bajo la dirección de J. A. SMITH y W. D. Ross, 11 vols., Oxford, 1908-1931. Publicación habitualmente designada con el nombre de "Oxford translation".

La traducción francesa de las *Oeuvres complètes*, por BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, ha sido justamente condenada por Léon Robin.

Poseemos en cambio excelentes traducciones realizadas por J. TRICOT de un gran número de tratados: *Organon, Métaphysique* (2 vols.), *De la génération et de la corruption, De l'âme, Traité du ciel* seguido del tratado [*Du monde*], Parva naturalis seguido del [*De Spiritu*], los *Météorologiques, Histoire des animaux* (2 vols.) [*Les économiques*], *Éthique à Nicomaque, La Politique* (Bibliothèque des Textes philosophiques), París.

Véase aquí mismo A 1º, los tratados traducidos en la colección "Guillaume Budé".

3º *Tratados separados (ediciones, traducciones, comentarios)*

a) *Organon*, ed. TH. WAITZ, texto y comentario latino, 2 vols., Leipzig, 1844-1846.

Elementa logices aristoteleae, por F. TRANDELENBURG, textos seleccionados, trad. latina y comm.; 9ª ed., Berlín, 1892. (Excelente libro de estudio.)

Aristotle's prior and posterior analytics, ed. W. D. ROSS, texto y com. inglés, Oxford, 1949.

b) *Aristotle's Physics*, ed. W. D. ROSS, texto y com. ingl., Oxford, 1936.

ARISTOTE, *Physique* II, trad. fr. y com. por O. HAMELIN, París, 1907.

— *Physique* IV, 1-5, trad. y com. por H. CARTERON, París, 1923 (completada con un comentario a los capítulos 10-14, en *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 1924).

[*De Mundo*], ed. W. L. LORIMER, París, 1933.

Aristotle. On Coming to be and passing away (De generatione et corruptione), ed. H. H. LOACHIM, texto y com. ingl., Oxford, 1922. (Primer volumen de la serie, en la que han aparecido las ediciones con comentarios de W. D. ROSS.)

Meteorologica, ed. J. L. IDELER, texto, trad. y com. latinos, 2 vols., Leipzig, 1834-1836.

— ed F. H. FOBES, Cambridge (Mass.), 1919.

Aristotle's Chemical Treatise, Meteorologica IV, ed. I. DÜRING, texto y com. ingl., Goeteborg, 1944.

c) *De Anima*, ed. F. A. TRENDELENBURG, texto y com. latino, Berlín, 1833; 2ª ed. revisada por BELGER, Berlín, 1877.

Aristotle's Psychology, ed. E. WALLACE, texto, trad. ingl. y com., Cambridge, 1882.

Aristote, Traité de l'âme, ed. G. RODIER, texto, trad. fr. y com., 2 vols., París, 1900.

Aristotle. De Anima, ed. HICKS, texto, trad ingl. y com., Cambridge, 1907.

Aristotle. De Anima, ed. W. D. ROSS, texto y com. inglés, Oxford, 1961.

Aristotle. Parva naturalia, ed. W. D. ROSS, texto y com. ingl., Oxford, 1955.

De sensu and De Memoria, ed. G. R. T. ROSS, texto, trad. ingl. y com., Cambridge, 1908

De somno et de vigilia, ed. DROSSAART-LULOFS, con reimpr. de trad. y com. latinos, Leyde, 1943.

De insomniis et de divinatione per somnum, por el mismo y con el mismo acompañamiento, Leyde, 1947.

d) *Aristoteles, Biologische Schriften*, griechisch und deutsch, ed. H. BALLS, Munich, 1943.

De animalium historia, Aristoteles' Thierkunde, ed. AUBERT y WIMMER, texto y trad. al., 2 vols., Leipzig, 1868.

Aristotle's De partibus animalium, ed. I. DÜRING, con com., Goeteborg, 1944.

Sur les parties des animaux, libro I, ed. J.-M. LE BLOND, texto, trad. fr. et comm., París, 1945.

De generatione animalium. Von der Zeugung und Entwickelung der Thiere, ed. AUBERT et WIMMER, texto y trad. al., Leipzig, 1860.

e) *Methaphysica*, ed. H. BONITZ, texto y com. latinos, 2 vols., Bonn, 1848-1849 (reimpresión reciente del t. II, que contiene el comentario).

Aristotle's Metaphysics, ed. W. D. ROSS, texto y com. ingl., 2 vols., Oxford, 1924.

Aristote. La Métaphysique, I-IV, trad. fr. y com. por G. COLLE, 3 vols., Lovaina-París, 1912-1931.

Métaphysique, trad. fr. con com. por J. TRICOT, 2 vols., París, 1953.

La Metafísica, trad. italiana, introd. y com. por G. REALE, 2 vols., Nápoles, 1968.

f) *Ethica Eudemia*, ed. A. T. H. FRITSCHE, texto, trad. latinas y com. Ratisbona, 1851.

Ethica Nichomachea, The Ethics of Aristotle, ed. E. GRANT, texto y com. ingl., 2 vols., Londres, 1857; 4ª ed., 1884.

J. A. STEWART, *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*, 2 vols, Oxford, 1892.

The Ethics of Aristotle, ed. J. BURNET, texto griego, con notas, Londres, 1900.

Éthique de Nicomaque, texto y trad. fr. por J. VOILQUIN, París, 1940. (Único texto entero de la *Ética a Nicómaco* ofrecido actualmente por la librería francesa.)

Éthique à Nicomaque, lib. X, ed. G. RODIER, texto griego con introducción y notas, París, 1897.

Aristote. Le plaisir (*Ethic. Nic.*, VII, 11-14; X, 1-5), intr., trad. fr. y com. por A.-J. FESTUGIERE, París, 1936.

The Nichomachean Ethics, a commentary by H. H. JOACHIM, edited by D. A. Rees, Oxford, 1951.

L'Éthique à Nicomaque, intr., trad. y com. por R. A. GAUTHIER y J.-Y. YOLIF, 3 vols., Lovaina-París.

g) *The Politics of Aristotle*, ed. W. L. NEWMAN, con intr. y com. ingl., 4 vols., Oxford, 1887-1902

Aristóteles. Política, texto y trad. española, por JULIÁN MARÍAS y MARÍA ARAUJO, Madrid, 1951.

Véase, además, aquí mismo B 1º: *Supplementum aristotelicum*, III, 2.

h) *The Rhetorics of Aristotle*, ed. E. M. COPE et J. E. SANDYS, con com., 3 vols., Cambridge, 1897

Aristóteles. Retórica, texto y trad. española, por ANTONIO TOVAR, Madrid, 1953.

Poética, ed. ROSTAGNI, texto y com. ital., Turín, 1945.

i) ARISTOTELIS, *Dialogorum fragmenta*, ed. R. WALZER, Florencia, 1934 (completa los fragmentos recogidos por V. ROSE en el tomo 5 de la edición de la Academia de Berlín, y de los que una segunda edición, enriquecida, se había hecho en la Bibl. Teubner, en 1886).

I. DÜRING, *Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction*, Goeteborg, 1961.

M. UNTERSTEINER, *Aristotele. Della filosofia*, introd., texto, trad. y com. ital.

(Véase también aquí, A 1º, ne la "Biblioteca Oxoniensis", los *Fragmenta selecta* de Ross.)

4º *Textos elegidos y anotados*

H. RITTER y L. PRELLER, *Historia philosophiae graecae et romanae*, 9ª ed., Gotha, 1913; 10ª ed., 1934.

C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy, t.* II; *Aristotle, the Early Peripatetic School and the Early Academy*, Leiden, 1953.

Véase aquí mismo, A 3º, a: TRENDELENBURG, *Elementa logices aristoteleae.*

B. ESCRITOS ARISTOTÉLICOS

1º Bajo el título general de *Supplementum aristotelicum*, ha publicado la Academia de Berlín los textos siguientes:

I. 1. *Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo*, etc., ed. SPYRIDON P. LAMBROS, 1885.
   2. PRISCIANI LYDI *quae extant Metaphrasis in Theophrastum* y *Solutionum ad Chosroem liber*, ed. I. BYWATER, 1886.

II. ALEXANDRI APHRODISIENSIS *praeter commentaria scripta minora*, ed., I. BRUNS:
   1. *De anima liber cum mantissa*, 1887.
   2. *Quaestiones, De fato, De mixtione*, 1892.

III. 1. *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae*, ed. H. DIELS, 1893.
   2. *Aristotelis Respublica Atheniensium*, ed. F. G. KENYON, 1903. (Primera edición de esta obra, descubierta en 1890 por el editor mismo al dorso de un papiro del *British Museum*.)

2º *Obras de Teofrasto*

THEOPHRASTI ERISII, *Opera quae supersunt omnia*, ed. F. WIMMER, 3 vols., Leipzig, 1854-1862.

Theophrastus. Metaphysics, texto, trad. y com. por W. D. ROSS et F. H. FOBES, Oxford, 1929.

THEOPHRASTE, *La Métaphysique*, tr. fr. por J. TRICOT, París, 1948.

Sobre la poética, cf. aquí mismo B 1º: *Supplementum aristotelicum*, I, 2, y aquí C *p*, la obra de E. BARBOTIN.

THEOPHRASTUS, *Enquiry into plants*, texto y trad. por A. HORT, 2 vols. (Loeb Classical Library), Cambridge (Mass.), 1948-1949.

De sensu et sensibilibus, en DIELS, *Doxographi graeci*, pp. 499-527; trad. fr. in P. TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène*, Apéndice I, pp. 348-380 (2ª ed.), París, 1930.

Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle: De sensu et sensibilibus, texto y trad. ingl. por G. M. STRATTON, Londres y Nueva York, 1917.

THEOPHRASTE, *Caracteres*, texto y trad. por O. NAVARRE (col. G. Budé), París, 1920.

3º *Otros escritos peripatéticos*

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar, por F. WEHRLI, 10 fascículos, Bale-Stuttgart, 1944-1959.

I. *Dikaiarchos*. II. *Aristoxenos*. III. *Klearchos*. IV. *Demetris von Phaleron*. V. *Straton von Lampsakos*. VI. *Lykon und Ariston von Keos*.

VII. *Herakleides Pontikos*. VIII. *Eudemos von Rhodos*. IX. *Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*. X. *Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit, Register*.

Véase además, aquí mismo, pp. 257, n. 35.

4º *Comentarios antiguos o anteriores a la época moderna*

Commentaria in Aristotelem graeca, edición de la Academia de Berlín, 23 vols, 1882-1909 (Comentarios de ALEXANDRO DE AFRODISIA, AMONIO, FILOPON, TEMISTIO, SIMPLICIO, etc., a veces en versión latina, árabe o hebraica). Se encontrará el elenco detallado de esta colección en el *Manual de Bibliographie philosophique* de G. VARET, t. I, pp. 131-132.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, Comentarios sobre el *De Interpretatione*, los *Analíticos primeros*, la *Física*, el *De Caelo*, el *De mundo*, el *De generatione et corruptione*, los *Meteorologicos*, en los tomos I-2-3 de la *Opera omnia* (edición Leonina), Roma, 1882-1886.

ID., *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria* (R. CATHALA), Turín, 1915.

ID., *In Aristotelis librum De Anima Commentarium* (A. M. PIROTTA), Turín, 1925.

ID., *In Arist. libros De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia commentarium* (A. M. PIROTTA), Turín, 1928.

ID., *In X libros Ethicae Nicomacheae* (M. M. PIROTTA), Turín, 1934; (R. M. SPIAZZI), Turín y Roma, 1949.

Véanse también los comentarios de J. PACIUS (Francfort, 1596-1601), de G. ZARABELLA (Padua, 1587-1604) y de SILVESTER MAURUS (Roma, 1668; Paris, 1885-1889).

En cuanto a los comentarios de FONSECA y del Colegio de Coimbra, véase aquí, pp. 285, n. 18; 286 n. 20.

5º *Documentos diversos*

Aristotle in the ancient biographical tradition, por I. DÜRING, Goeteborg, 1957. (Edición crítica y comentada de las antiguas *Vidas de Aristóteles*: DIÓGENES LAERCIO, V, 1-35; HESYCHIUS; *Vita Marciana*, *Vita vulgata*, *Vita Lascaris*, *Vita Latina*. Sumario de las *Vidas* medievales, con inclusión de la tradición siríaca y árabe. Fragmentos comentados de la antigua tradición bibliográfica.

C. ESTUDIOS SOBRE ARISTÓTELES Y EL ARISTOTELISMO

a) Obras de conjunto

ZELLER (Ed.), *Die Philosophie der Griechen*, II, 2; *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, 4ª ed., Leipzig, 1921.

GOMPERZ (Th.), *Griechische Denker*, t. II, 2ª ed., Leipzig, 1909, trad. fr. por Aug. REYMOND: *Les Penseurs de la Grèce*, t. III, Lausana-París, 1909.

PIAT, CL., *Aristote*, París, 1903; 2ª ed., 1912.

WERNER, CH., *Aristote et l'idealisme platonicien*, París, 1910. (Excelente iniciación al estudio de Aristóteles.)

TAYLOR, A. E., *Aristotle*, Londres y Nueva York, 1912; 4ª ed., 1955.

HAMELIN, O., *Le système d'Aristote*, París, 1920; completada por: "La morale d'Aristote", *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, pp. 497-507.

ROSS, W. D., *Aristotle*, Londres, 1923; 6ª ed., revisada, 1955. Trad. fr., París, 1930.

ROLAND-GOSSELIN, M. D., *Aristote*, París, 1928.

ROBIN, L., *Aristote*, París, 1944.

ALLAN, D. J., *The philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952; trad. al. por P. WILPERT, *Die Philosophie des Aristoteles*.

Autour d'Aristote, colección de estudios de filosofía antigua y medieval ofrecido a Mgr. A. Mansion, Lovaina, 1955.

BRUN, J., *Aristote et le Lycée*, París, 1961 (col. "*Que sais-je?*").

DÜRING, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.

"L'attualità della problematica aristotelica", *Studia aristotelica*, 3, Padua, 1970.

b) Estudios relativos a la evolución de la doctrina

JAEGER, W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlín, 1912.

Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlín, 1923; reimpr., 1955; trad. ingl. por R. ROBINSON, *Aristotle, Fundamentals of the history of his development*, Oxford, 1934; 2ª ed. revisada y aumentada, 1948; trad. ital., por G. GALOGERO, Florencia, 1935. Cf. sobre esta importante obra de A. Mansion, "La génese de l'oeuvre d'Aristote d'aprés les travaux récents", *Revue néoscolastique de philosophie*, 1927, pp. 297-341, 423-466.

BIGNONE, ETT., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vols., Florencia, 1936. Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux stoiciens*, París, 1939, et J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruselas, 1943.

NUYEN:, FR., *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles*, Nimegua-Utrecht, 1939; trad. fr.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina-La Haya-París, 1948.

OGGIONI, E., *La "Filosofia prima" di Aristotele*, Milán, 1939.

FESTUGIERE, A.-J., *La révélation d'Hermes Trismégiste*, t. II: *Le Dieu cosmique*, París, 1949.

ROSS, W. D., "The development of Aristotle's thought", *Proceedings of the British Academy*, XLIII (1957), pp. 63-78.

c) sobre Aristóteles y sus antecedentes

ROBIN, L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908.

STENZEL, J., *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig, 1924; 2ª ed., 1933.

ROSS, W. D., *Plato's theory of Ideas*, Oxford, 1951.

CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore, 1935.

—*Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore, 1944.

—*The Riddle of the Early Academy*, Baltimore, 1945.

CLAGHORN, G. S. *Aristotle's criticism of Plato's Timaeus*, La Haya, 1954.

e) SOBRE LAS MATEMÁTICAS Y LA COSMOLOGÍA

TRENDELENBURG, F. A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Leipzig, 1846; 2ª ed., Berlín, 1876.

MAIER, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vols., Tübingen, 1896-1900; reimp., Leipzig, 1936.

CALOGERO, G., *I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia, 1927.

SOLMSEN, F., *Die Entwicklug der aristotelischen Logik und Rethorik, Neue Philol. Untersuchungen*, 4, Berlín, 1929.

REGIS, L.-M., *L'Opinion chez Aristote*, París-Otawa, 1935.

GOHLKE, P., *Die Entstehung der aristotelischen Logik*, Berlín, 1936.

LE BLOND, J.-M., *Logique et méthode chez Aristote*, París, 1939.

—*Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*, París, 1938.

—"La définition chez Aristote", *Gregorianum*, 1939, pp. 351-381.

MANSION, S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Lovaina-París, 1946.

BOURGEY, L., *Observation et expérience chez Aristote*, París, 1955.

—*Aristote et les problèmes de méthode* (Comunicaciones presentadas al *Symposium Aristotelicum*), Lovaina, 1961.

d) SOBRE LA LÓGICA Y LA CIENCIA

DUHEM, P., *Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. I: *La cosmologie hellénique*, París, 1913, 2ª ed., 1954.

HEATH, TH., *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A history of Greek astronomy to Aristarchus*, Oxford, 1913.

—*Mathematics in Aristotle* (colección de textos traducidos), Oxford, 1949.

f) SOBRE LA FÍSICA

MANSION, AUG., *Introduction à la Physique aristotélicienne*, París, 1913; 2ª ed. revisada y aumentada, Lovaina-París, 1945.

ROLFES, E., *Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung*, Leipzig, 1923.

CARTERON, H., *La notion de force dans le système d'Aristote*, París, 1924.

ROBIN, L., "Sur la conception aristotélicienne de la causalité", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1909-1910; recogido en *La Pensée Hellénique*, París, 1942.

MILHAUD, G., "Le hasard chez Aristote et chez Cournot", *Revue de métaphysique et de morale*, 1902.

WEISS, HÉLÈNE, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Basilea, 1945.

GIACON, C., *Il divenire in Aristotele*, Padua, 1947.

SOLMSEN, F., *Aristotle's system of the physical world*, Ithaca, 1960.

—*Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, 4 Symposium Aristotelicum, Heidelberg, 1969.

g) SOBRE EL ESPACIO Y EL TIEMPO

BERGSON, H., *Quid Aristoteles de loco senserit*, París, 1889; trad. fr.: "L'idée de lieu chez Aristote", *Les Études bergsoniennes*, II, París, 1949.

MOREAU, J., *L'espace et le temps selon Aristote*, Padua, 1965.

DUBOIS, J. M., *Le temps et l'instant selon Aristote*, París, 1967.

h) sobre las Teorías Meteorológicas

Gilbert, O., *Die meteorologischen Lehren des griechischen Altertums,* Leipzig, 1907.

Strohm, H., *Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Meteorologie,* Leipzig, 1935.

i) sobre la Biología

Pouchet, G., *La biologie aristotélique,* París, 1885.

Daudin, H., *De Linné à Jussieu. Les méthodes de la classification naturelle et l'idée de série,* París, 1926.

Manquat, M., *Aristote naturaliste,* París, 1932.

Jaeger, W., *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles,* Berlín, 1938.

Wiersma, W., "Die aristotelische Lehre vom Pneuma", en *Mnemosyne,* 1942.

Le Blond, J.-M., *Aristote, philosophe de la vie* (introducción a la edición de *De partibus animalium,* I, mencionados aquí, A 3º d).

j) sobre la Psicología

Brentano, F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* νοῦς ποιητικός, Maguncia, 1867.

Chaignet, A.-E., *Essai sur la psychologie d'Aristote,* París, 1883.

Beare, J. I., *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle,* Oxford, 1906. (Obra capital.)

De Corte, M., *La doctrine de l'intelligence chez Aristote,* París, 1934.

Schilfgaarde, P. van, *De Zielkunde van Aristoteles,* Leyden, 1938.

Hamelin, O., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (publicado por E. Barbotin), París, 1953.

Cf. aquí mismo C *b,* Nuyens, *ob. cit.*

k) sobre la Metafísica

Ravaisson, F., *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* 2 vols., París, 1837-1846; 2ª ed., 1913. T. III: *Fragments,* editados por Ch. Devivaise, París, 1953.

Chevalier, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs,* París, 1915.

Jolivet, R., *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines, d'Aristote à nos jours,* París, 1929.

Mugnier, R., *La théorie aristotélicienne du Premier Moteur et l'évolution de la pensée d'Aristote,* París, 1930.

Bremond, A., *Le dilemme aristotélicien,* París, 1933 (Archives de Philosophie, X,3.)

Cousin, D. R., "Aristotle's doctrine of substance", en *Mind,* 1933, pp. 319-337; 1935, pp. 168-185.

Badareu, D., *L'individuel chez Aristote,* París, 1936.

Preiswerk, A., "Das Einzelne bei Plato und Aristoteles", *Philologus,* Supp. bd. XXXII, 1939.

Mansion, S., "La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote", *Revue philosophique de Louvain,* 1949.

Owens, J., *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics,* Toronto, 1951.

Merlan, Ph., "Aristotle's unmoved Movers", *Traditio,* IV, 1946, pp. 1-30.
— *From Platonism to Neoplatonism,* La Haya, 1953.

Mansion, Aug., "Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote", *Revue philosophique de Louvain,* 1958, pp. 165-221.

Aubenque, P., *Le problème de l'être chez Aristote,* París, 1962.

Reale, G., *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milán, 1961.
Berti, E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padua, 1965.

l) sobre la Ética

Ollé-Laprune, L., *Essai sur la morale d'Aristote*, París, 1881.
Arnim, H., von, *Die drei aristotelischen Ethiken*, Viena y Leipzig, 1924.
Walzer, R., *Magna Moralia und die aristotelische Ethik*, Berlín, 1929.
Mansion, A., "Autour des Ethiques attribuées à Aristote", *Revue néo-scolastique de philosophie*, 1931, pp. 80-107, 216-236, 360-381.
Rodier, G., "La morale aristotélicienne" (Introd. de la edición del libro x de la *Ethique à Nicomaque*, mencionado aquí, A 3º c), recogido en *Etudes de philosophie grecque*, París, 1926, pp. 175-217. (Estudio no superado.)
Robin, L., *La morale antique*, París, 1938.
Leonard, J., *Le bonheur chez Aristote*, Bruselas, 1948, Mémoires de l'Acad. royale de Belgique, Classe des Lettres, xliv, 1.
Lieberg, G., "Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles", *Zetemata*, 19, Munich, 1958.
Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, París, 1963.
—*Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, 5 Symposium Aristotelicum, Berlín, 1971.
Gauthier, R. A., *La morale d'Aristote*, París, 1958. (Véase sobre todo la importante introducción de su traducción de la *Ethique à Nicomaque*, mencionada aquí mismo A 3º f.)

m) sobre la Política

Defourny, M., *Aristote. Etudes sur la Politique*, París, 1932.
Barker, E., *The political thought of Plato and Aristotle*, Londres, 1906; Nueva York, 1959.
Prélot, M., *Politique d'Aristote*, París, 1950. (Presentación de la obra de Aristóteles, adaptada para el uso de los estudiantes de ciencias políticas.)
Weil, R., *Aristote et l'histoire*, París, 1960.

n) sobre la Retórica y la Poética

Véase aquí mismo, C d: Solmsen, F., *ob. cit.*
Croissant, Jeanne, *Aristote et les mystères*, Lieja-París, 1932.
Montmollin, D. de, *La poétique d'Aristote*, Neuchâtel, 1951.

o) sobre los escritos perdidos y la formación del "Corpus"

Bernays, J., *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlín, 1863.
Wilpert, P., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, 1949. (Cf. Mansion, S., "La critique de la théorie des Idées dans le Περὶ ἰδεῶν d'Aristote" y: "Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des Idées", *Revue philosophique de Louvain*, 1949, pp. 169-202; 1950, pp. 398-416).
Zürcher, J., *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952.
Moraux, P., *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951.
—*A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue "Sur la justice"*, Lovaina-París. 1957.
Saffrey, H-D., *Le Περὶ φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des Idées-nombres*, Leyden, 1955.
Rabinowitz, W. G., *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction*, Berkeley-Los Angeles, 1957. (Reacción crítica de gran interés.)
Berti, E., *La filosofia del primo Aristotele*, Padua, 1962.

PÉPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, París, 1964.
EFFE, B., *Untersuchungen zur Kosmologie und Theologie der aristotelischen Schrift 'Über die Philosophie'*, Munich, 1970.

p) SOBRE LOS SUCESORES DE ARISTÓTELES

BOCHENSKI, I. M., *La logique de Théophraste*, Fribourg (Suiza), 1947.
BARBOTIN, EDM., *La théorie aristotélicienne de l'Intellect d'après Théophraste*, París, 1954. (Este volumen contiene, en apéndice, una edición crítica, con traducción francesa, de los fragmentos de Teofrasto referentes al intelecto.)
REALE, G., *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della 'Metafisica'*, Brescia, 1964
STEINMETZ, *Die Physik des Theophrast von Eresos*, Berlín-Zurich, 1964.
MOVIA, G., *Anima e Intellecto, Ricerche sulla psicologia peripatetica de Teofrasto a Cratippo*, Padua, 1968.
LALOY, L., *Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote, et la musique de l'Antiquité*, París, 1904.
RODIER, G., *La physique de Straton de Lampsaque*, París, 1890.
CAPELLE, W., *Die Schrift von der Welt, Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, XV (1905), pp. 529-568.
MORAUX, P., *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Lieja, 1942.
MOVIA, G., *Alessandro di Afrodisia, tra naturalismo e misticismo*, Padua, 1970.

q) Finalmente, no se omita consultar, tanto sobre Aristóteles como sobre sus sucesores, los grandes tratados o manuales de la *Historia de la filosofía*, especialmente:

ZELLER, *Die philosophie der Griechen*, II, 2 (véase aquí mismo: C, *a*).
UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I: *Das Altertum*, 12ª ed., por KARL PRAECHTER, Berlín, 1926.
ROBIN, L., *La pensée grecque*, París, 1923; edición revisada, 1948.
BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*, t. I: *L'Antiquité et le Moyen Age*, París, 1926.
WERNER, CH., *La philosophie grecque*, París, 1938.
RIVAUD, A., *Histoire de la philosophie*, t. I: *Des origines à la scolastique*, París, 1948.
CHEVALIER, J., *Histoire de la Pensée*, I: *La pensée antique*, París, 1955.

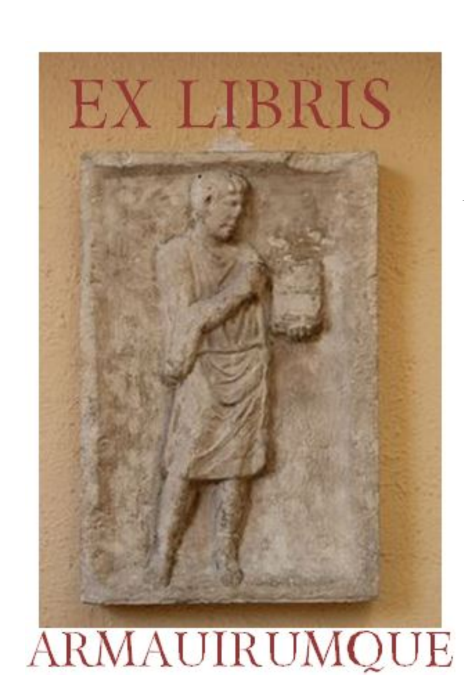
Sobre todos los autores antiguos mencionados en este libro, se encontrará en orden alfabético (o en los Suplementos) una referencia biográfica, doxográfica y bibliográfica equivalente a un estudio exhaustivo, en PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real-Enzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, desde 1895 a nuestros días cerca de 70 volúmenes aparecidos.

r) Sobre el aristotelismo medieval, consúltense además de las obras mencionadas en la conclusión de este libro:

UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II: *Die patristische und scholastische Philosophie*, 12ª ed., por B. GEYER, Berlín, 1928.
STEENBERGHEN, F. VAN, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Lovaina, 1946.

Muchas obras, citadas en el curso de este estudio para ilustrar un punto particular, no aparecen en esta Bibliografía. Se las encontrará mediante el Índice, por el nombre de su autor.

ÍNDICE



La composición mecánica fue realizada en
Linotipia VARELA HNOS., Vidt 1611 e impreso
en Artes Gráficas CADOP, Zañartú 1383, Buenos Aires,
en el mes de junio de 1972.